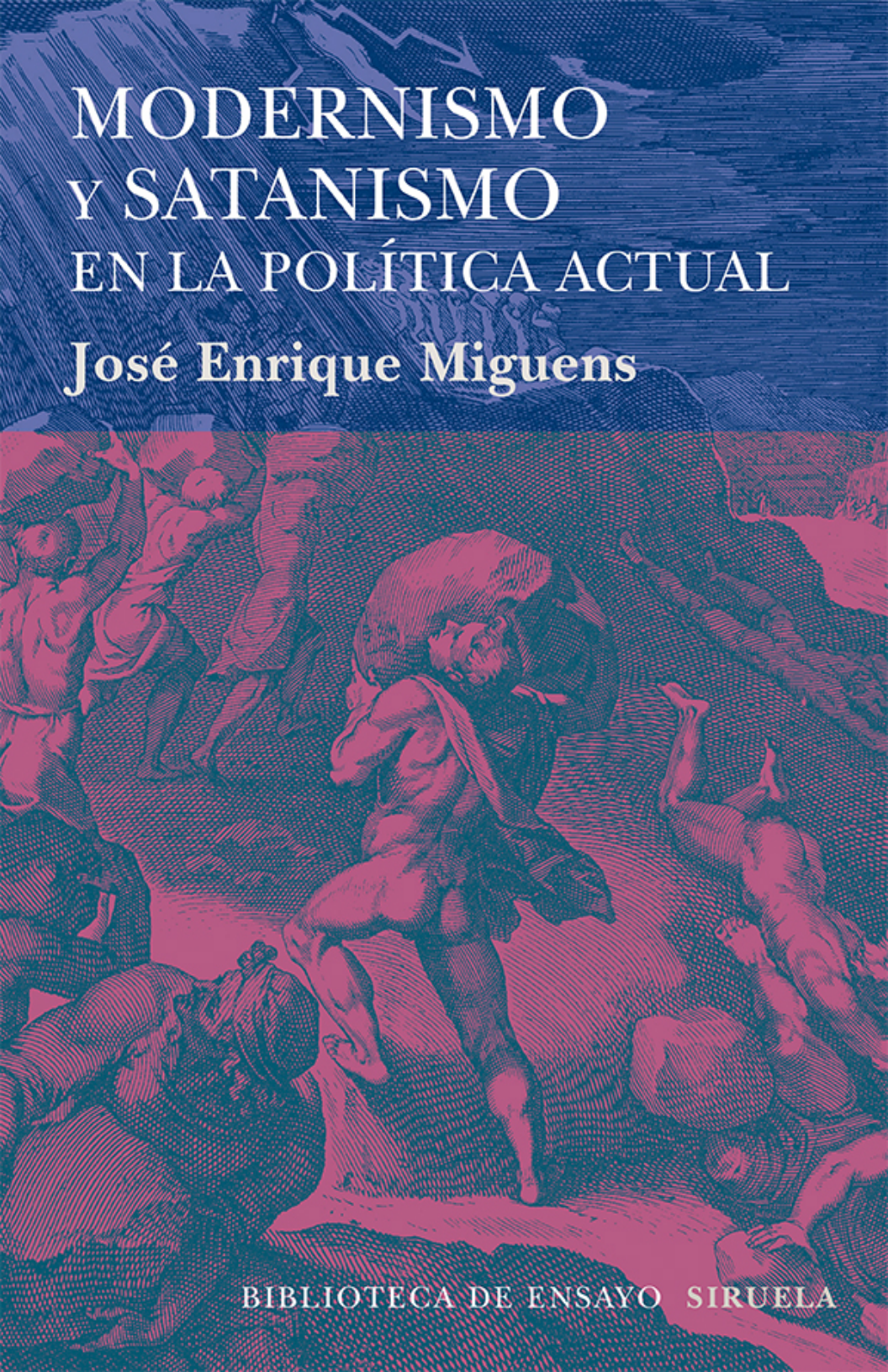
MODERNISMO Y SATANISMO EN LA POLÍTICA ACTUAL

José Enrique Miguens



BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

José Enrique Miguens

Modernismo y satanismo en la política actual

Siruela

Biblioteca de Ensayo 83 (Serie Mayor)

Créditos

Edición en formato digital: diciembre de 2015

En cubierta: grabado de Otto van Veen, *Nequid ultra vires coneris* (detalle), en *Emblemata Horatiana*, Amberes, 1607
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Herederos de José Enrique Miguens
© De la Nota biográfica, Enrique Mussel y Guillermo Jacovella
© Ediciones Siruela, S. A., 2015

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Ediciones Siruela, S. A.
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
www.siruela.com

ISBN: 978-84-16638-14-7

Conversión a formato digital: María Belloso

Índice

Dedicatoria

La inhumanidad contemporánea (a modo de prólogo)

José Enrique Miguens, un pensador argentino

MODERNISMO Y SATANISMO EN LA POLÍTICA ACTUAL

Introducción. **El modernismo como cultura**

PRIMERA SECCIÓN
Inicio del proceso y su difusión en la cultura de Occidente

PARTE I. Origen y configuración de la cultura modernista

Capítulo 1. **El Renacimiento o la suplantación de la moral por la magia en la política**

Capítulo 2. **El aporte del pensamiento bizantino y el planteamiento de la contienda anticristiana**

Capítulo 3. **La vocación política del platonismo**

Capítulo 4. **El legado político bizantino**

Capítulo 5. **Deslumbramiento y expansión humana en el Renacimiento**

Capítulo 6. **Diferencias culturales entre la Grecia clásica y el helenismo**

PARTE II

Irrupción del modernismo en el catolicismo, el anglicanismo y el protestantismo germánico

Capítulo 1. **La crisis modernista dentro del catolicismo**

Capítulo 2. **El impacto del modernismo en la Iglesia de Inglaterra**

Capítulo 3. **Las razones de la diferente reacción ante el modernismo**

Capítulo 4. **Las brechas que abrió el modernismo en el protestantismo germánico**

Capítulo 5. **El modernismo religioso hasta Kant**

SEGUNDA SECCIÓN

Configuración teo-filosófica del modernismo romántico en la política

PARTE III

Espinosa: del vaciamiento racional de la teología a la teosofía antropo-cósmica. Ingreso en el esoterismo

Capítulo 1. **El método**

Capítulo 2. **La demolición de la Revelación en la Ley y los Profetas**

Capítulo 3. **El salto del mecanicismo al organicismo iniciático**

PARTE IV

Falsa identificación de la ***Kabbalah*** judía con la teosofía mágica del ocultismo

TERCERA SECCIÓN

El Reino del Espíritu del Mundo y el derrumbe de la construcción política modernista

PARTE V

La irrupción del satanismo

Capítulo 1. **Hegel y el modernismo romántico**

Capítulo 2. **La construcción de un nuevo dios y de una nueva religión**

Capítulo 3. **El Espíritu del Mundo absolutizado como dios**

Capítulo 4. **La otra versión del pecado original y la complicidad de Hegel con el demonio**

Capítulo 5. **Traspaso de la Gran Obra iniciática a la filosofía**

PARTE VI

Consecuencias políticas: pérdida del sentido común y del contacto con la realidad

Capítulo 1. **El engañoso Espíritu Absoluto y su falsa encarnación**

Capítulo 2. **Ontología social resultante del hegelianismo y la regresión de la política modernista**

Capítulo 3. **Negación de la realidad e imposición de mundos imaginarios como modos de dominación**

Capítulo 4. **Denigración del sentido común y la oposición del humanismo democrático**

Capítulo 5. **La versión modernista de la verdad lleva a la pérdida del sentido del mundo y al sometimiento de los pueblos a una falsa realidad**

Capítulo 6. **La «verdad orgánica» y sus «intelectuales orgánicos»**

PARTE VII

Diferencias básicas entre las dos posiciones: autoritarismo o democracia

Capítulo 1. **El orden social y divergentes modos de participación de las personas en este**

Capítulo 2. **El reino de la mentira y de la soberbia dominado por el Espíritu Absoluto**

Capítulo 3. **La verdad de lo social como justicia y amor al objeto de conocimiento**

Capítulo 4. **¿Tomar en cuenta el orden real de las cosas para reformarlas es ser conservador?**

PARTE VIII

Los coletazos del modernismo: sacralización de la política y mundanización de las religiones

Capítulo 1. **El secularismo laicista provoca la indebida sacralización de lo político**

Capítulo 2. **Características de las políticas sacralizadas**

Capítulo 3. **La sacralización de lo político provoca la mundanización de las religiones**

Capítulo 4. **Tentativas de desmundanización de la religión en la Iglesia católica actual**

PARTE IX

El reino del odio, la violencia, la mentira y el miedo. Posibles salidas del encierro

Notas

A Marcela, compañera de vida e inspiradora de ideales.
A Roberto Bosca, por su incansable apoyo.
A mis hijos, nietos y bisnietos, para que puedan vivir en democracia.

La inhumanidad contemporánea
(a modo de prólogo)

«El siglo XX ha sido el más sanguinario de la humanidad», dice el sociólogo Pitirim Sorokin, documentando estadísticamente su afirmación. Las pruebas más obvias de esa marea de sangre son las dos guerras mundiales y toda su comitiva de campos de concentración y millones de personas asesinadas en virtud de ideologías —el comunismo leninista-estalinista o maoísta, el nacionalsocialismo, los diferentes populismos, el fundamentalismo islámico—, que si algo demostraron, y siguen demostrando, es su capacidad para envenenar las conciencias hasta llegar al extremo de que los condenados a muerte por tener opiniones diferentes de las del jefe político suscriban la sentencia que les lleva al cadalso, como se vio en los famosos juicios de Moscú de 1938, iniciados por Stalin y su fiscal Vichinsky contra los que acompañaron a Lenin en la formación del Partido Comunista. Ante la acusación de «desviacionismo» y de traición al comunismo, el gran teórico de esa ideología N. I. Bujarin confesó, antes de ser ejecutado: «Me arrodillo ante el país, ante el Partido, ante todo el pueblo. La monstruosidad de mis crímenes es inconmensurable». Hay ciertamente algo monstruoso en la sentencia

de Stalin, pero más monstruoso es todavía que una ideología haya podido inyectar en la mente de alguien la forma de verse a sí mismo que revela la declaración de Bujarin.

¿Cómo explicar que se llegue a aceptar la muerte porque así lo decide el representante de la «verdad orgánica»? Hannah Arendt da en el clavo cuando dice: «El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido infundir convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna». Cuando lo importante es destruir el criterio propio a fin de hacer inconmovibles las «verdades orgánicas» enarboladas por los vicarios de la Ideología (tanto da para el caso que se trate del Proletariado, la Nación o el Islam) uno ya no se puede espantar de que Bujarin y tantos otros creyentes de esa clase de verdades (o, por mejor decir, fanáticos) acepten y hasta justifiquen la sentencia que les condena a muerte. Los cristianos podían ir alegres al martirio, pero no porque hubiesen hecho de sus mentes un calco de la del emperador que los condenaba a los suplicios del circo o de la cruz, sino porque con su martirio esperaban acabar con el régimen tiránico que representaba el emperador. Esa era la razón por la que aceptaban la condena de muerte con alegría. No porque hiciesen suya la causa del que los condenaba.

José Enrique Miguens, en *Modernismo y satanismo en la política actual*, acierta a explicar fenómenos como el ejemplificado por Bujarin, cuando dice: «Destruidos la experiencia y el contacto vital con la realidad, se nos puede hacer creer cualquier cosa». O sea, cuando las personas someten su visión de la sociedad y del mundo a una ideología que prescribe cómo deben entenderse la sociedad y el mundo, todo es ya posible, hasta hacer creer al condenado

a muerte que merece la muerte por discrepar de la opinión de los jefes depositarios de la verdad revelada por la Ideología. La forma que adoptan las ideologías modernistas-satanistas Miguens la sintetiza en esta sentencia de Lenin: «Es bueno todo lo que ayuda a la marcha del proletariado organizado, es malo todo lo que se le opone». O sea, es bueno todo lo que ayuda a la toma del poder por el Partido Comunista y es malo todo lo que se opone a esa toma del poder. El comunista italiano Antonio Gramsci remacha la sentencia de Lenin cuando dice que el Partido Comunista «ocupa en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres».

Que el buen comunista ha de portarse conforme a las pautas que le señala el Partido, lo suscribe plenamente el dramaturgo comunista Bertolt Brecht cuando dice, en *La medida (Die Massnahme)*: «Entonces ya no sois vosotros, tú no eres ya Karl Schmitt de Berlín, tú no eres Anna Kysersk de Kazán y tú no eres Peter Sawitch de Moscú, y ninguno tenéis nombre ni madre, sois unas hojas en blanco en las que la Revolución escribe sus órdenes». No se podría exponer de forma más clara el ideal comunista de persona. Que todos los hombres sean marionetas que se mueven de acuerdo con la voluntad de los dirigentes del Partido es, según Brecht, una concesión excesiva a la libre iniciativa del individuo; lo mejor es que el individuo se transforme en una hoja en blanco en la que los intérpretes de la Revolución puedan escribir sus órdenes.

Obviamente, si el individuo se sale del guion que le han marcado, si pone en tela de juicio la verdad divina incues-

tionable del Partido, lo que le espera es ser arrojado a las tinieblas exteriores, o sea, al campo de concentración donde deberá ser «reeducado», si es que no al patíbulo. ¿Cómo poner remedio a esa enfermedad de la razón? Enseñando que lo político sea o llegue a ser, como bien dice el sociólogo argentino, «el mundo de lo cotidiano de objetos del sentido común, de los problemas concretos de la gente y de actos prácticos a fin de resolverlos de forma satisfactoria, no solo imaginaria».

Claro está que en punto a satanismo el nacionalsocialismo hitleriano nada tiene que envidiar al comunismo estalinista. Las consecuencias de esa ideología y de las demás de su especie no se han mostrado menos letales para la humanidad. No en vano surgen de una misma línea de filiación ideológica, que Miguens analiza detenidamente y en la que se destacan, como enseguida veremos, las figuras de Platón y sus discípulos, seguidas de las de Maquiavelo, Espinosa, Kant y Hegel. Pero mientras que el comunismo marxista se basa en el mito de la lucha de clases de la que resultará que los representantes de la clase proletaria y promotores de su lucha traigan a la Tierra el anhelado Paraíso, el nacionalsocialismo deriva de otra mística, la de la sangre y la tierra del pueblo, del que el líder se presenta como voz, médium o redentor, y la de la guerra al *otro*, o sea, a los que no comparten el «espíritu nacional», sentimiento al que, para todo buen nacionalista, deben supeditarse las exigencias de la razón. En ambos casos —el del comunismo estalinista y el del nacionalsocialismo hitleriano—, los modelos son, en lo ideológico, la filosofía de Hegel con su megalómana pretensión de encarnar el Espíritu Absoluto, y, en lo político, Napoleón, con su no menos megalómana

pretensión de llevar a su culminación la historia gracias a la Revolución, de la que el corso se consideraba heredero y de la que se esperaba que devolviese al mundo a la ansiada Edad de Oro, a despecho del Terror con que se había iniciado el retorno a esa edad dichosa.

Miguens va al fondo cuando explica que el concepto de nación que blanden esas ideologías «no surge de las personas sino de un espíritu de cada pueblo (*Volksgeist*) que se impone a todos unitariamente como condición de pertenencia», y que ese espíritu nacional «se autodefine y se individualiza, hacia el exterior, por la exclusión de lo diferente mediante la guerra con las demás naciones, que se ve como actividad sagrada; en lo interno, purgando de su unidad a los que no aceptan el pretendido espíritu del pueblo o piensan distinto, considerándolos en ambos casos como traidores». Nada combaten más los representantes del nacionalismo que la discrepancia, o sea, la eventualidad de que cada cual pueda expresar libre e individualmente su pensamiento acerca de la idea de nación, pues para ellos lo que importa de verdad es el espíritu o sentimiento nacional-colectivo encarnado en la ideología nacionalista, ante la cual la discrepancia ha de ser silenciada o incluso perseguida y, si es posible, anulada. A lo que aspira el político nacionalista (que, como también señala Miguens, nada tiene que ver con el patriota) es a que la sociedad sea una masa moldeable con la que hacer lo que le viene en gana. En congruencia con esos rasgos esenciales del nacionalismo (la exclusión del diferente, la persecución del que piensa y obra por libre, el silenciamiento del que no se pliega al espíritu o sentimiento nacional), los propagandistas se las ingenian, como se ve en el nacionalsocialismo alemán, para

fabricar un *gegentypus*, contratipo o revés del «hombre nuevo» nacionalsocialista, que les sirve para encarrilar los odios, colorear sus realizaciones y, de paso, formar su satánica iconografía.

En esto todos los nacionalismos se parecen, como se ve en el caso del nacionalismo catalán. Si para el hitleriano el *gegentypus* era el «judío maléfico», el nacionalista catalán endosa ese papel al español, un ser igualmente maléfico que se dedica a robar al pobre catalán y ha tenido bajo su yugo durante mil años a ese catalán o a ese vasco considerado superior por la delirante y racista ideología euskeriana del padre del nacionalismo vasco, Sabino Arana, al que por cierto se le han dedicado, dentro de España, monumentos y espacios públicos a pesar de su furibundo antiespañolismo.

Lo grotesco de estas ideologías delirantes, con todo su juego maniqueo de buenos y malos, superiores e inferiores, y otras dicotomías simplificadoras, no les quita un ápice de su capacidad para arrasar los valores morales, tergiversar las normas de convivencia y hacer imposible la buena conducción de la cosa pública; lo que por otro lado los políticos nacionalistas ventilan achacando al otro maléfico los males generados por ellos mismos. Ni les quita un ápice de su capacidad para envenenar las conciencias con todos los males que de ahí se derivan. Nada hay que estimule más la irresponsabilidad que injertar en las conciencias la creencia de que todos los males que uno sufre son causados por otro, por el malvado contratipo, al que por eso mismo hay que hacer una guerra sin cuartel. Pero basta mirar la realidad sin prejuicios para darse cuenta de que esos males suelen venir de la forma irracional como los na-

cionalistas y nacionalistas socialistas manejan las cosas públicas, pues fomentan la irresponsabilidad de los ciudadanos hasta reducirlos al infantilismo y se empeñan en imponer el «sentimiento nacional» con la pueril idea de que esa milagrosa receta resolverá todos los problemas.

En España, de qué sirve ocultarlo, hay sobrados ejemplos, sobre todo en estos últimos cuarenta años, de cómo el veneno de los nacionalismos catalán y vasco, para mencionar tan solo a los más relevantes, ha sido capaz de reducir las conciencias hasta el punto de que no pocos españoles, empezando por sus dirigentes políticos e intelectuales, guarden silencio cuando se les socavan o sustraen derechos fundamentales, rehúyan con variados circunloquios llamarse españoles, renuncien al uso de topónimos españoles utilizados durante siglos (Lérida, Gerona, La Coruña, etc.) y a otros muchos vocablos sacrificados en aras del nacionalismo antiespañol; lo que por otro lado demuestra una total falta de respeto no solo a los españoles, sino también a los cientos de millones de hispanohablantes que no son españoles.

Algo mal debe haber en el ordenamiento jurídico de un Estado cuando reconoce «derechos» que ningún régimen democrático aceptaría; concretamente, el de perseguir a los ciudadanos de ese Estado y arrebatarles sus derechos fundamentales. Pero ¿qué clase de derecho puede ser el que autoriza a quitar derechos a los que no piensan conforme a las directrices del nacionalismo, e incluso a atentar contra ellos? ¿No sería una aberración que se aceptase como legal un partido que pretendiese quitar a los ciudadanos derechos fundamentales solo por ser de las razas amarilla y negra? ¿Cómo se puede aceptar entonces que el Estado ad-

mita partidos que se proponen quitar al conjunto de los ciudadanos su derecho de soberanía sobre el territorio cuando ninguna parte de ese Estado ha tenido el menor atisbo de situación colonial? Un Estado así constituido no puede ser un verdadero Estado de derecho ni una verdadera democracia. Cuando en un país o nación son legales partidos cuyo objetivo es la destrucción de ese país o nación, está claro que el Estado está mal constituido. Lo más probable es que se resquebraje y, con el tiempo, se hunda. Ese es el defecto de construcción que socava en sus bases el ordenamiento jurídico de la democracia española. Desgraciadamente, una verdad tan obvia encuentra resistencia, incluso entre los que creen no estar afectados por el veneno nacionalista. ¡Hasta tal punto son letales las infecciones de esta clase!

Que las naciones democráticas más representativas del entorno español han adoptado medidas legales y constitucionales para proteger su supervivencia frente a la acción de partidos contrarios a la misma se ve con solo examinar el ordenamiento legal de la República Federal de Alemania y el de la República francesa. Veamos algunos artículos de las constituciones o leyes fundamentales de esos países, que de haber tenido cabida en la española de 1978 habrían hecho imposibles los movimientos nacionalistas secesionistas que se dan en Cataluña y las Provincias Vascongadas. En virtud del art. 9 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, «quedan prohibidas las asociaciones [...] que se dirigen contra el orden constitucional o la idea de entendimiento entre los pueblos», y en virtud del 18 se ha de despojar de sus derechos fundamentales a todo aquel que combata «el orden constitucional liberal y

democrático». Por si el sentido de esos artículos no quedase claro, en virtud del 21 se establece que «son inconstitucionales los partidos que, según sus fines o según el comportamiento de sus adherentes, tiendan a menospreciar el orden constitucional liberal y democrático, o a trastornar, o a poner en peligro la existencia de la República Federal de Alemania». Más claro, imposible.

En esa línea van otros muchos artículos, de los que solo voy a transcribir el 5, según el cual «la libertad de la enseñanza no dispensa de la fidelidad a la constitución», y el 7, que establece que «el conjunto de la enseñanza escolar está bajo el control del Estado». En este punto converge la Constitución italiana: «La República fija las reglas generales relativas a la instrucción y crea escuelas estatales de todos los órdenes y grados» (art. 33). Nada puede ser más contrario a estas líneas de pensamiento político que el ordenamiento educativo español, con la consecuencia catastrófica de haber creado diecisiete sistemas de enseñanza pública y con ellos la base para otras tantas nacionalidades, que no son sino la pantalla protectora de las oligarquías regionales. Lamentablemente, el término «nacionalidad» quedó refrendado de forma tan irresponsable como nociva para la integridad de la Nación y del Estado en la Constitución española de 1978 y en el Estatuto de Autonomía de Cataluña de 2006.

La Constitución francesa es todavía más tajante respecto a la unidad y la soberanía nacionales. El art. 3 establece que «ninguna parte del pueblo ni ningún individuo pueden atribuirse el ejercicio de la soberanía», y el 4, que «los partidos y agrupaciones políticas [...] deben respetar los principios de la soberanía nacional». Un referéndum como

el proyectado por los partidos nacionalistas catalanes, con el presidente de la Generalidat a la cabeza, para la secesión de Cataluña es algo inconcebible en Francia o en Alemania. Su ordenamiento constitucional lo hace inviable.

Ni que decir tiene que con las disposiciones que hemos visto de las constituciones de Francia y Alemania no se habrían generado los problemas nacionalistas secesionistas existentes en España, que nuestra Constitución ha propiciado al establecer el régimen de las comunidades autónomas, que jamás existió en España, que nadie pedía en ese momento y que ha hecho el juego sucio a los partidos nacionalistas secesionistas. Con el agravante de que la ambigüedad que en puntos esenciales hay en la Constitución española de 1978 ha acabado por convertir al Estado en una maraña ingobernable, en la que el reconocimiento efectivo de los derechos de los ciudadanos brilla por su ausencia.

En cuanto a la Constitución de la República Italiana, el art. 54 establece que «todos los ciudadanos tienen el deber de ser fieles a la República y cumplir lo que ordena su Constitución y leyes», y el 49 que «la defensa de la Patria es un deber sagrado del ciudadano». El presidente de la República no solo «representa la unidad nacional» (art. 87), sino que también (conviene subrayarlo) tiene la potestad de disolver por decreto el Consejo regional y destituir al presidente de la Comisión, o sea, al equivalente de nuestros gobiernos autonómicos, «cuando han llevado a cabo actos contrarios a la Constitución» o «por razones de seguridad nacional» (art. 126).

Los artículos citados dejan bien claro que ni en Alemania, ni en Francia podrían existir partidos como el PNV,

Bildu, CiU, ER, ni ningún otro que promoviese la secesión de una parte del territorio o la utilización de la enseñanza y los medios de comunicación públicos para atacar derechos fundamentales del conjunto de los ciudadanos, como el de la soberanía nacional o el del uso de la lengua oficial del Estado. Lo más sorprendente es que España haya podido mantener su integridad nacional con una constitución que, de haber estado en vigor en Alemania, Francia o Italia, habría llevado a esos países al desmoronamiento. Piénsese que Francia tiene, además de su País Vasco y su Cataluña, regiones que, como Córcega, Bretaña, Normandía, Alsacia, Lorena, Borgoña, Saboya, etc., son terreno históricamente abonado para la eclosión de partidos nacionalistas regionales secesionistas. Y no hablemos de Alemania e Italia, naciones compuestas de numerosos estados que han sido independientes y soberanos durante siglos, circunstancia que nada tiene que ver con Cataluña y las Vascongadas, regiones que nunca fueron estados independientes y soberanos, sino parte, en un caso del reino de Aragón y, en el otro, del reino de Castilla, los cuales siempre se consideraron parte de España.

Componente esencial de la pócima ideológica, ya nacionalista ya comunista, es la manipulación de las palabras, a la que hace años di los nombres de «palabra armada» y guerra semántica (véase *Los juegos del Sacromonte*, 1975), lo que unido a la intimidación y a la compra es el instrumento más eficaz para conseguir que la gente haga lo que uno quiere. Cuántas veces nacionalistas y asimilados han tratado de absolver a los terroristas en gracia a que la causa nacionalista lo justifica todo, incluso sus asesinatos, de igual manera que a los fundamentalistas islámicos su idea

de la religión les perdona sus crímenes, les estimula a llevarlos a cabo y hasta les abre las puertas del Paraíso. Cuántas veces se ha tratado incluso de culpabilizar a las víctimas del terrorismo nacionalista vasco y catalán por cometer el terrible delito de haber sido asesinadas por los terroristas del nacionalismo vasco o catalán, esos retoños de las SS y las SA del nacionalsocialismo alemán.

Y cuántas veces se han utilizado las palabras paz, diálogo, comprensión, federalismo, y otras semejantes, para justificar el sometimiento a la dictadura nacionalista en el primer caso, la imposición de medidas contrarias a los valores más elementales de cualquier constitución democrática en el segundo, la persecución de todo lo que vaya en contra de las pretensiones de los ideólogos nacionalistas en el tercero, y la rendición, en el cuarto caso, a las exigencias del nacionalismo secesionista con la turbia sustitución de la expresión comunidad autónoma por la de estado federado, lo que por otro lado serviría para blindar el caciquismo que tanto ha fomentado el sistema de las comunidades autónomas. Y mientras se manipula con las palabras la voluntad de los ciudadanos, se pone el socorrido disfraz de la *prudencia* a lo que no es más que un entregarse atado de pies y manos a los nacionalismos vasco y catalán antes incluso de que esas ideologías hayan impuesto su régimen político en el conjunto de España, y, por esa vía, el régimen autonómico vigente acabe desembocando en el de las «dictaduras de proximidad» que preconicé en *Recuperar la democracia* (Siruela).

La actualidad y el peligro que representan las manifestaciones de inhumanidad que acabamos de describir, la comprensión con que son recibidas incluso por los que no se

identifican con las mismas y que sin embargo actúan en la práctica como sus valedores —a causa generalmente de una pusilanimidad que, como hemos dicho, se suele camuflar con el disfraz de la *prudencia*—, deberían llevarnos a buscar sus causas. La principal está en la difusión de ciertas formas de pensar y el uso que de ellas hacen los políticos para conseguir el poder y mantenerse en él. José Enrique Miguens trata de identificar el proceso de formación de esas formas de pensar. Dentro de la cultura occidental, retrotrae su origen a Platón: no es casual que la inmensa mayoría de sus discípulos, al menos de los que sabemos que se dedicaron a la política, fuesen activistas antidemocráticos. Además, el Estado ideal descrito en *La república* es un sistema en el que las decisiones políticas, sociales, económicas y religiosas están en manos de una minoría, la de los gobernantes-filósofos, frente a los cuales la inmensa mayoría de la población (comerciantes, artesanos, labradores) ha de mostrar una total conformidad y obediencia. En cuanto al estamento militar, el fundador de la Academia otorga a una selección de sus miembros el derecho a formar parte del colegio gubernamental de los filósofos.

A los ochenta años de la muerte del filósofo ateniense, la llamada Academia Nueva, que imparte sus enseñanzas entre el 273 y el 246 a. C., y tiene como director a Arcesilao, transforma la doctrina del maestro en un escepticismo o, más bien, nihilismo gnoseológico, que es el precedente del escepticismo pirrónico y que sirvió para erosionar y socavar la oposición ideológica que podían encontrar los reyes sucesores de Alejandro Magno en su expansión por el Oriente. Al extenderse la hegemonía helenística en las regiones noroccidentales del subcontinente indio (sobre

todo, con el rey Menandro, el «Milinda» de los antiguos escritos budistas), ese escepticismo nihilista acabará formando el fondo ideológico del budismo mahayánico que en esas fechas se está gestando en las regiones indias más influidas por la cultura helenística, según demostré en el segundo volumen de *El círculo de la sabiduría – Los mandalas del budismo tántrico* (Siruela, 1998).

Ese escepticismo militante discurre en paralelo al proceso de divinización de la figura del monarca, que se inicia con el propio Alejandro, primer gobernante helénico que adopta ese papel sacro-político, que asumirán ulteriormente los emperadores romanos. Ni que decir tiene que esa manera de hacer política está en los antípodas de lo que eran las polis griegas de la época clásica, en las que ningún gobernante, ya fuera Licurgo en Esparta ya Pericles en Atenas, podía aspirar a ser venerado como dios. El cristianismo, que nace en los reinados de los dos primeros emperadores romanos (Augusto y Tiberio), propinará un golpe fulminante a esa pretensión de los gobernantes helenísticos e imperiales, pues la doctrina del profeta galileo separa la esfera política de la religiosa, ve la marcha política del mundo en un peldaño ontológicamente inferior a la del espíritu, encarnado por la figura sufriente de Jesucristo y su muerte sacrificial en aras de la humanidad, y enseña, con la doctrina del amor fraterno, la singularidad de cada ser humano y la igualdad esencial de todos ellos. Ese espíritu *libertario e igualitario* del cristianismo no tardará, sin embargo, en ser corregido, incluso sustituido, por una religión filosófica de fondo neoplatónico que, amalgamada con el cristianismo, justificará el cesaropapismo de los monarcas bizantinos.

Pero es en el Renacimiento italiano cuando nace el ideario modernista al que hay que retrotraer, en el terreno ideológico, el satanismo político imperante en los siglos XX y XXI, a que hace referencia Miguens en su obra. Maquiavelo es el primer gran valedor de la idea de que en política lo esencial es acertar a manipular a la gente, a tratarla como un títere y, sobre todo, a despreciar las «virtudes morales», pues, según el político florentino, son una traba para el gobernante e incluso pueden llegar a ser la causa de su ruina.

También en ese periodo se produce el renacimiento de la magia, que en la Antigüedad habían alimentado el neoplatonismo y el hermetismo, y que, en el siglo XVI, ejemplifica Giordano Bruno con sus tratados *De vinculis* y *De magia*, que traduje en mi edición de obras de ese filósofo, *Mundo, magia, memoria* (1973). En esos tratados se enseña a perfeccionar las técnicas de manipulación, «vinculación» o *encadenamiento* de la voluntad de los individuos. Bruno inserta esas prácticas en el marco de una ideología abiertamente antidemocrática y las hace formar parte (como también se ve en la *Expulsión de la bestia triunfante*) de una religión «egipcia» de orden mundano, que deberá sustituir a la religión cristiana, acabar con la idea de trascendencia, dado que no hay más mundo que este visible, y encadenar a Dios a las Leyes de la Naturaleza. Al igual que en la Academia antigua, los filósofos neoplatónicos y hermetistas del estilo de Bruno, cuya complejidad ideológica rebasa ciertamente el ligero apunte que de su pensamiento acabamos de hacer, aspiran también a asumir el papel de príncipes o gobernantes.

Investido de poderes tan amplios, el gobernante modernista se creerá facultado para imponer a sus súbditos la

educación y religión de su conveniencia. En efecto, no pocos soberanos del siglo XVI se arrogan, como se ve en Inglaterra tras el cisma que da lugar a la Iglesia anglicana y en numerosos principados alemanes de confesión luterana, la máxima autoridad religiosa y política, lo que da lugar al lema *Cuis regio eius et religio*, o sea «El amo del país, lo es también de la religión». Aunque no haga Miguens la consideración que quiero dejar apuntada en las siguientes líneas, el luteranismo tiene, a mi modo de ver, la peligrosa cualidad de afirmar —al igual que el islamismo— la superioridad de la fe sobre la razón, sin advertir que una fe sin razón es incomprensible e impracticable, y que el objeto de esa fe, Jesucristo, se presentó, según afirma rotundamente el cuarto evangelio, como Logos, o sea, Razón y Verbo. El fideísmo luterano prepara el auge del irracionalismo y el voluntarismo, que se observan en las filosofías de Hobbes, Schopenhauer y Nietzsche, frente a los filósofos y teólogos de la Escuela de Salamanca en el siglo xvi y a las figuras de Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián en el xvii, con la consecuencia de poner una base ideológica (de raigambre religiosa) a movimientos políticos totalitarios que causarán no pocos de los horrores padecidos por Europa y el mundo a lo largo de los últimos cien años.

Ciertamente, conviene hacer algunas precisiones a lo que se acaba de afirmar. El Estado totalitario no es tanto consecuencia de la filosofía de Hobbes, pues el absolutismo que el autor del *Leviatán* atribuye al Estado debería servir según el propio filósofo de Malmesbury al mantenimiento de las libertades individuales, como de la filosofía de su coetáneo Espinosa, para el cual el soberano debe tener en su mano el derecho a imponer las creencias religio-

sas, o sea, a regir las conciencias. Con la particularidad de que, para Espinosa, las «leyes de la Naturaleza comprenden *todo* lo que el entendimiento divino es capaz de concebir», de suerte que cualquier cosa que ocurra «contraria a la Naturaleza es opuesta a la razón», de la cual, obviamente, el propio filósofo cree ser su más acabado representante, aunque solo sea porque, como decía su discípulo Salomón Maimón «con esta construcción matemática [la de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* elaborada por Espinosa] somos por lo tanto similares a Dios».

Ese será el modelo al que rinda pleitesía Hegel, quien recibe de Espinosa la concepción mecanicista de un mundo sensible cerrado y cohesionado, junto con la instauración de un nuevo dios, la Razón incardinada en el mundo. Una Razón que no pasa de ser el producto de la Voluntad del propio filósofo, de Hegel. De ahí que este filósofo dedique a Espinosa, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, mucho más espacio que a sus demás congéneres, incluso que a su maestro Kant, quien —conviene subrayarlo— siguiendo la corriente iniciada por Descartes se desentendió del mundo objetivo hasta hacer de él una excrecencia de la facultad cognoscitiva del hombre, del Yo pensante. De ahí es de donde recibe Hegel la esencial idea modernista de que Mundo y Dios no son más que un avatar de la Razón, de la mente humana. De ahí es de donde deriva, con el endiosamiento de la razón, la instauración de una razón solipsista hecha a la medida de la voluntad del filósofo o ideólogo de turno. Esos son los caminos que llevarán a la depreciación de la realidad que caracterizará al romanticismo, en cuyo fondo último está el seudoaxioma de Hegel de que «todo lo racional es real y todo lo real es

racional», pues, por más descabelladas que sean nuestras fantasías, ellas también son una manifestación de la Razón y del Espíritu Absoluto, una excrecencia del Yo pensante.

Con esta línea de pensamiento en la mente, Hegel afirmará en 1802: «El sentimiento sobre el cual reposa la cultura moderna es el sentimiento de que el mismo Dios ha muerto», y en *La fenomenología del espíritu* dedicará un capítulo entero a la obra de demolición de la fe religiosa operada por la Ilustración. Demolición que es contemplada por nuestro «fenomenólogo» como un momento de la marcha del Espíritu en la historia. Sobre esas premisas Hegel pretende fundar con su *Vida de Jesús* «una religión popular que reemplace al cristianismo», religión (la de Hegel) presidida, según señala Miguens, por un dios mundano, que viene a ser «la reivindicación del ángel caído, de Lucifer, que ahora desplazó al auténtico Dios ocupando el lugar de este entre los hombres en el *eidos* de la cultura del modernismo, y del cual Hegel es su logos, su palabra reveladora». Mefistófeles, o la negación que este ser ejemplifica en el *Fausto* de ese admirador de Hegel que fue Goethe, pasa así a ser el nuevo dios, el dios modernista, de suerte que, para decirlo de nuevo con el sociólogo argentino, la filosofía de Hegel actúa «como un barril de pólvora, que traería al mundo la revolución y la violencia extremas que harían explotar la cultura del modernismo, al llevarla a su máxima expresión». Pues cuando la piel reseca de la que se desprende la Serpiente de la sabiduría pasa a ocupar el trono del Viejo Dios, y el crucifijo es sustituido por la serpiente de acero, a lo que esos eventos abren las puertas es al triunfo del gusto romántico por lo satánico y el mal, que tanto se destaca en Lautréamont, por lo irracional, el juego

y la ley del más fuerte, según se ve en Nietzsche; y sobre esos raíles ideológicos se avanza hacia el callejón sin salida de los horrores de los siglos XX y XXI. Para decirlo con Georges Gusdorf:

El romanticismo extremo, celebración de Satán, del Mal y de la Muerte, no es la fantasía de una imaginación que, juguetonamente, se libera del respeto humano. [...] Los horrores del siglo XX han hecho ver que las peores abominaciones de la fantasía desencadenada están lejos de igualar lo que fue, lo que es, el horror cotidiano de una edad en la cual las pulsiones de muerte se ven multiplicadas por las técnicas de nuestro tiempo.

Decía Hegel que «la obscuridad de la metafísica abstracta me protegerá». No cabe descartar que muchas de las densas tinieblas que envuelven su estilo filosófico obedezcan a esa cautelosa estrategia, dado que al fin y al cabo Hegel era un funcionario del Estado prusiano y con su filosofía pretendía superar ese Estado a fin de alumbrar no se sabe bien qué Estado Definitivo y Total. No obstante, la oscuridad de la metafísica de Hegel hace pensar más bien en la oscuridad de la mente del autor, o en su incapacidad para llevar adelante un razonamiento, así como en las pretensiones megalómanas que alimentaban su ilusión de llegar a ser el príncipe de los filósofos modernos. Para avalar esta afirmación, basten estos dos textos de Hegel, esmeradamente traducidos por Santiago González Noriega, que proceden de *La fenomenología del espíritu*:

El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o es contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser allí o a la singularidad. El tér-

mino medio entre ellos es su conjunción sintética, la conciencia del devenir otro o el representar como tal. El tercero es el retorno desde la representación y del ser otro o el elemento de autoconciencia misma. Estos tres momentos constituyen el espíritu; su disociarse en la representación consiste en ser de un modo *determinado*; pero esa determinabilidad no es otra cosa que uno de sus momentos.

He aquí otro *momento* de la magna sabiduría de Hegel:

El espíritu, *representado* primeramente como sustancia en el *elemento del puro pensar*, es de este modo, inmediatamente, la esencia simple igual a sí misma, pero que no tiene esta *significación abstracta* de la esencia, sino la significación del espíritu absoluto. Pero el espíritu no consiste en ser significación, lo interior, sino en ser lo real. Por tanto, la esencia simple y eterna solo sería espíritu en cuanto a la palabra vacua si permaneciese en la representación y la expresión de la simple esencia eterna.

Y así cientos de páginas de delirios y vacuidades verbales semejantes a los que acabamos de transcribir, ante los que el lector ingenuo cree asistir, como si fuera el elegido del Espíritu Absoluto, a la más elevada de las revelaciones, lo que excusa a sus ojos la insondable oscuridad del filosófico discurrir de Hegel. Deslumbrado, el por lo general benévolo lector piensa que cualquier palabra que salga de los labios del ilustre profesor de Stuttgart o de los puntos de su pluma ha de ser escuchada o leída como un *oraculum tremendum*, cuando lo más sensato sería poner en evidencia la desfachatez de ese dómine que quiere encandilar a sus pobres alumnos con una fraseología que solo debiera merecer sus carcajadas. Sin embargo, estas y otras filosofías no menos recónditamente delirantes han pasado a la

historia de nuestro tiempo como la clave de la realidad y como sostén y alimento ideológico de la acción política, según bien ve José Enrique Miguens cuando dice:

En el caso de Hegel, el sistema lleva a una sacralización política que se hizo realidad en movimientos como el comunismo marxista, el nacionalsocialismo, el fascismo, el progresismo y el constructivismo político, el neopopulismo y los diversos integrismos y terrorismos políticos, verdaderas «religiones seculares» como las calificó Raymond Aron, «religiones populares» según Eric Voegelin o «religiones sustitutivas» de carácter político, que configuraron un período de la historia universal y que dejaron su marca hasta hoy en nuestra política. En los últimos decenios, el mundo intelectual se está apercibiendo de esta regresión de la política hacia lo sagrado que trajo el modernismo.

Y dos páginas después el sociólogo americano pone el dedo en la llaga al señalar que tanto el nacionalismo belicista como la lucha de clases «cobran su profunda significación ubicándolos dentro de esta ontología antagónica del hegelianismo», y que «el fundamento en el que se apoya el modernismo revolucionario surgido del romanticismo hegeliano [es] la negación satánica de la realidad social y su pretensión de imponer sus construcciones mentales imaginarias mediante el apoderamiento del poder del Estado, que no podrá ser sino autoritario» y aún totalitario, o sea, enemigo de toda iniciativa que se tome al margen del sistema establecido por el déspota.

Dados su origen y su misma naturaleza, ese Nuevo Estado generado por la fusión de modernismo y satanismo no está interesado en «solucionar los problemas», sino en «utilizar políticamente los resentimientos desatados para

ponerlos a su servicio». Lo que quiere decir que para ese Nuevo Estado «lo fundamental es la creación del enemigo al modo de los descendientes políticos del hegelianismo». Crear enemigos a los que odiar, manipular a la gente para suscitar resentimientos antagónicos, no un verdadero deseo de justicia en pro de los marginados y oprimidos, eso es lo que pretenden los Estados generados por el nacionalismo identitario, el comunismo marxista, el populismo, el fundamentalismo islámico y demás progenie de lo que Miguens llama modernismo y satanismo.

Pues no basta con llamarse demócrata y tener elecciones para que un régimen político sea realmente democrático. Para ello hay que salvaguardar determinados derechos, empezando por evitar que los políticos se arroguen poderes que les convierten en un estamento privilegiado. Aunque Miguens no entra en esta cuestión, vamos a enumerar algunos de esos poderes o privilegios antidemocráticos, no sin advertir que, aunque nos referimos sobre todo al funcionamiento del Estado español, esos poderes o privilegios que urge limitar son todavía más acusados en el funcionamiento de otros países llamados democráticos.

Primero, el poder de controlar al llamado poder judicial a través de organismos que, como el Consejo General del Poder Judicial, el Tribunal Constitucional, el Tribunal Supremo y la Fiscalía del Estado, están total o parcialmente supeditados a los representantes del poder legislativo y ejecutivo. Segundo, el poder de controlar la financiación pública de partidos, sindicatos y patronal, lo que acaba llevando a esas organizaciones al parasitismo y la corrupción. Tercero, el poder de controlar la educación a través de la forma politizada de promover la docencia universita-

ria, y de la implantación, en los planes de estudios, de objetivos nacionalistas y nacionalsocialistas contrarios a la Constitución del país. Cuarto, el poder de controlar más de la mitad del sistema financiero a través de las cajas de ahorro, lo que vicia la gestión de esas entidades hasta el punto de llevarlas a la bancarrota en medio de la corrupción. Quinto, el poder de imperar sobre los medios de comunicación, en especial los canales de televisión, todos los cuales son controlados directamente por los diferentes niveles gubernamentales o existen gracias a concesiones otorgadas discrecionalmente por ellos. En cuanto a la prensa, el control se consigue, sobre todo, mediante subvenciones y otras ayudas. Sexto, el poder de dirigir y controlar la cultura con el disfraz de un mecenazgo que no cuesta al político ni un euro y va a parar a escritores y artistas adictos, con la consecuencia de erosionar las condiciones de libertad, igualdad de oportunidades y mérito; disuadir a los particulares de llevar a cabo una labor independiente de mecenazgo, dada la posición de monopolio u oligopolio que en ese terreno ocupa la clase gubernamental; rebajar el nivel de la cultura a la condición de propaganda; distorsionar los criterios de valoración; y silenciar a los intelectuales con talante crítico o independiente, al tiempo que se alienta la proliferación de un tipo intelectual caracterizado por el servilismo y la aversión a la excelencia. Séptimo, el poder de controlar la promoción a puestos de función pública a personas (a cientos de miles de personas incluso) sin las debidas garantías de habilitación, al no haber superado pruebas adecuadas de selección, con el perjuicio consiguiente al funcionamiento del Estado. Octavo, el poder de crear empresas públicas a fin de aumen-

tar el poder de los propios gobernantes y contentar a sus clientelas.

La principal enseñanza que aporta José Enrique Miguens en su valiente y concienzudo intento de aclarar ideas de tanta trascendencia política y social como las que han ido aflorando en las páginas anteriores es que nada está más cerca del totalitarismo, del desprecio al individuo y del consiguiente derramamiento de sangre, que la instauración de una cultura política que sacralice al Estado, divinice la Razón y reduzca a los individuos al papel de comparsas de la ideología. Miguens piensa que eso ocurre ineluctablemente cuando se eclipsa la religiosidad cristiana, pues solo ella se ha mostrado capaz de limitar las pretensiones absolutistas del Estado y de atribuir al individuo una proyección trascendente, mientras que, como señaló Voegelin, todas las religiones políticas sustitutivas terminan siempre en el totalitarismo. No obstante, los eclipses de la religiosidad cristiana se han producido a menudo dentro de la propia Iglesia cristiana. En la historia reciente de España hemos visto cómo una parte significativa del clero y de la Iglesia ha dado, y sigue dando, apoyo y cobertura a movimientos totalitarios acompañados de terrorismo, promovidos por el nacionalismo vasco y el catalán, al tiempo que dejaba en el desamparo a las víctimas inocentes de esos movimientos. Obviamente, al referirse a la religiosidad cristiana, Miguens piensa en el ideario y sistema de valores de esa religiosidad, no en la conducta indigna de determinados eclesiásticos. De ahí que, a modo de conclusión, pueda afirmar con Simone Weil: «No es la religión sino la revolución, el opio del pueblo». A esa sentencia tan iluminadora de la historia contemporánea cabe añadir esta otra,

que redondea su significación y alcance: «No hay peor droga política que la que se elabora con ideas erróneas».

Ignacio Gómez de Liaño

José Enrique Miguens, un pensador argentino

José Enrique Miguens ha sido un hombre de su tiempo, un clásico y un demócrata. Lo fue desde su juventud hasta su madura adultez, confrontando siempre su pensamiento acerca del hombre y la sociedad con el devenir de los acontecimientos de su país y el mundo. Estudió y reflexionó con profundidad, del modo en que es necesario hacerlo para relacionar con adecuada perspectiva lo que es esencial, y lo hizo apasionada y visceralmente, con el entusiasmo de quien en todo momento se siente joven. No era un ideólogo, sino un pensador. Hombre de fe inclaudicable, su compromiso cristiano no solo no le impedía, sino que lo alentaba a estudiar los problemas y los hechos con una franca libertad de espíritu.

Nacido en Buenos Aires en 1918, se recibió de abogado con Medalla de Oro en la universidad de su ciudad natal, donde también obtuvo el doctorado. En 1944 y 1945 realizó estudios de posgrado en Sociología, su verdadera pasión, en la Universidad de Harvard, con Pitirim Sorokin y Talcott Parsons. Con este último colaboró en la traducción al inglés de la obra cumbre de Max Weber *Economía y sociedad*.

A su regreso al país asumió las cátedras de Sociología en la Universidad de Buenos Aires por más de quince años. También fue profesor de las Universidades de La Plata, Rosario, Luján y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

En 1959 fue fundador y director de la carrera de Sociología en la Universidad Católica Argentina, de la que se apartó en 1973 por mantener su independencia de criterio frente a las restricciones impuestas por las autoridades de esa casa de estudios.

Fue también fundador y director técnico del Instituto de Investigaciones Motivacionales y Sociales, donde realizó durante un largo periodo muchas encuestas y estudios de opinión pública, tarea pionera por entonces en el país.

Con posterioridad volvió a Estados Unidos, donde fue profesor visitante durante dos años en la Universidad de Notre Dame y luego en las Universidades de Connecticut, Carolina del Norte y Harvard.

Concernido desde muy joven con las venturas y desventuras de la vida pública argentina, acompañó su labor docente con la publicación de múltiples artículos y libros para intentar esclarecer los dilemas y fenómenos políticos de su país. Merecen destacarse, en ese sentido la publicación, primero en inglés, de «Militarism in developing countries» y «Juan Perón and the reshaping of Argentina», escrito en colaboración con Frederick Turner y que fuera traducido al español bajo el título «La racionalidad del peronismo».

Su perfil, se diría hoy, fue integral e interdisciplinario. Interrogó a la realidad, una y otra vez, desde la filosofía, el derecho, la política y la sociología.

Miguens fue un estudioso y un pensador, primero a través del estudio sistemático de los grandes textos de la ciencia política y luego de los sociólogos norteamericanos con los que tuvo intenso y crítico diálogo. Miguens aceptó la democracia de Pericles, definida en su discurso fúnebre de 431 a. C. para recibir a los primeros muertos de la guerra del Peloponeso. Allí el orador no elogió a esos ciudadanos que entregaron su vida por Atenas sino que exaltó a esta: «Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos… En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce a favor de la mayoría y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; ni aún al que es pobre, su oscura posición no le impide servir al Estado, si es capaz de hacerlo».

Una simple pincelada no podría definir a José Enrique, pero bien vale identificarlo con lo que él mismo atribuyó a Giambattista Vico en un párrafo de su libro *Democracia práctica, para una ciudadanía con sentido común*. Allí escribió Miguens: «En su libro clásico, *La ciencia nueva*, Vico proféticamente anuncia que vamos a dejar atrás la que denomina Edad de los Heroes, de aquellos que quieren dominar a los demás creyéndose superiores, para pasar a la Edad de los Hombres, con gobiernos igualitarios y lenguajes epistolares de hablares concertados, o sea de orientaciones y sentidos establecidos de común acuerdo entre todos. En esta edad, nos dice, los pueblos gobiernan con

sentido común. Que esta edad se realice, que nuestros pueblos lleguen a gobernarse concertados y con sentido común es mi confiada esperanza».

Su prédica por la democracia la ejerció durante más de seis décadas en cursos y conferencias, en ensayos y libros, en Sudamérica y en los Estados Unidos. En *Democracia práctica*…, describe una democracia posible con respeto por la persona humana, su libertad y el derecho de participar en la cosa pública. Promovió, así, lo que llamó *comunitarismo democrático*. Es la política aristotélica, fundada en el respeto y la confianza en la persona y su sentido común.

A esa política democrática, Miguens contrapuso la política «mágica», que prescinde de la opinión de la gente común y del sentido común de las personas. Es la política de los que se consideran superiores, la que llevan adelante los «genios», los «héroes», los «salvadores de la patria», el Duce, el Führer, el Secretario del partido único, el «Comandante de los Ejércitos Revolucionarios». Por lo mismo también denuncia a los hombres del Renacimiento, como Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Pico della Mirandola y otros, que ven a la sociedad como un campo de poderosas fuerzas ocultas que el mago o el superhombre podía despertar con el objetivo de dominación política. Aquí también entra Maquiavelo con su *ferocitá.* Son los ideólogos del poder y los que manipulan a la gente desde posiciones de poder, creyéndose superiores a los demás y con derecho a mandarlos.

En *Democracia práctica…*, Miguens afirma que el manejo político «en la versión mágica… se lleva a cabo manteniendo a los pueblos en permanente exaltación, excitando

y desatando sus pasiones, mediante la exacerbación del entusiasmo por la construcción de una nueva sociedad… mediante la excitación y canalización de la furia, el miedo, el odio, la revancha o la venganza». Esa manipulación es la que lleva a los pueblos a objetivos exteriores a ellos, que no han elegido.

Para Miguens, el antídoto es la educación y el sentido común. En la obra citada expresa: «Detectar la actitud mágica en las personas que hacen política es fácil, porque es la contraria a la de las personas con sentido común… Esas personas han sustituido esas fallas en el conocimiento y en la acción societaria por declamaciones ideológicas, delirios y fabulaciones sociales y tomas emotivas de posición que sólo consiguen enemistar a unos grupos con otros e impiden concretar objetivos y tareas comunes».

Las terribles experiencias del siglo XX dan paso a los pueblos a una nueva oportunidad. Afirma Miguens: «El derrumbe del prestigio del liberalismo político y económico en la cultura actual y el paralelo fracaso de su oponente —el socialismo político y económico— abrieron el camino a una nueva corriente de pensamiento político superadora de ambas: el comunitarismo político».

Su pensamiento y sus reflexiones estuvieron casi siempre orientados, hecho poco habitual en los intelectuales latinoamericanos, por las singularidades e intereses diferenciados de su país respecto a las perspectivas de otras latitudes y cosmovisiones. Un caso paradigmático de esa actitud se hizo patente con motivo de la investigación interdisciplinaria llevada por el Instituto Tecnológico de Massachusetts durante tres años bajo la dirección de Dennis Meadows, con la participación de destacados estudiosos nortea-

mericanos y europeos, a los que se sumaron algunos asiáticos, africanos y latinoamericanos, para analizar los incrementos notables en la demografía mundial, con recursos materiales cada vez más escasos y plantear la necesidad de poner un límite al crecimiento planetario. Se trataba, en suma, de revitalizar las visiones de Thomas Malthus, aunque coincidiendo luego con la constatación, sobre todo tras la crisis de petróleo de 1973, de que los recursos naturales disponibles en el mundo se localizaban en los países llamados en desarrollo. Su trabajo, el «Modelo Mundo III», entregado en 1971 al Club de Roma, integrado por importantes empresarios y cientistas sociales occidentales, fue publicado al año siguiente bajo el ilustrativo título de «Limits of Growth». En dicho estudio se pronosticaba matemáticamente, usando los métodos proyectivos, la catástrofe final para principios del siguiente siglo si no se decidían urgentes medidas para impedirlo. Dentro de su concepción mecanicista, por «rápidas medidas» se entendió: esterilización masiva más o menos voluntaria, condicionar los créditos mundiales a la imposición de medios contraceptivos por parte de los gobiernos recipiendarios y facilitar los abortos. Para responder seriamente a estos pronósticos proyectivos y mecanicistas, alentados por una imprevista visión pesimista y perjudicial para sus propios intereses, la Fundación Bariloche, establecida en el sur argentino, y de la cual José E. Miguens fue presidente durante un largo periodo, congregó en 1971 a un selecto grupo de especialistas argentinos y latinoamericanos que, tras de cinco años de intenso trabajo, llegó a construir un modelo matemático de simulación a escala mundial llamado Modelo Mundial Latinoamericano, que tuvo amplia difu-

sión internacional. Este modelo de simulación y computadorizado permitió demostrar que las relaciones entre el crecimiento de la población y el agotamiento de los recursos naturales era más un problema de distribución y de consumo entre los países que demográfico. Estas conclusiones cambiaron las perspectivas dominantes y, desde entonces, fueron desvaneciéndose las alarmas demográficas y sus consecuencias como contrarias al desarrollo económico y al mejoramiento de los niveles de vida. De modo paradójico, por otra parte, la idea de los pensadores del Club de Roma de alentar al «crecimiento cero» hizo también a que los economistas y políticos se preocuparan más por los aspectos no económicos de la vida.

Sus análisis sobre el peronismo, tratando de entenderlo desde nuestro particular contexto histórico y social y dentro de la convulsionada realidad argentina, a su vez, le permitieron despojarle la atribución de fascismo, como lo hacían tantos politicólogos extranjeros y nativos, por falta de alguna de sus características esenciales. Sus libros sobre el militarismo y sobre el peronismo, ya mencionados, han sido pioneros en tal sentido. Miguens atribuye al peronismo el acierto de reivindicar la dignificación de los ciudadanos marginados del mundo liberal burgués, pero no lo absuelve de sus errores políticos y económicos, ni del desconcierto social y moral en que dejó sumida a la nación. Miguens acepta con beneficio de inventario el populismo peronista, no así el racionalismo progresista y mágico en que terminó y que ha precipitado al país en una progresiva y aguda anomia, la ausencia de normas sociales de comportamiento, de convivencia y de solidaridad, que, según Miguens, son las que permiten que funcione una sociedad.

Anómica, nos decía en uno de sus agónicos artículos, es una sociedad desintegrada y en descomposición, en la cual las instituciones y las leyes pierden prestigio y vigencia.

Si bien no dejó nunca de ocuparse de los dilemas argentinos y latinoamericanos, en el último tercio de su vida y hasta su muerte, sus mayores preocupaciones intelectuales lo llevaron al estudio de las causas profundas de los dilemas políticos y económicos contemporáneos y a cómo apuntalar los cimientos de de una verdadera sociedad democrática al servicio del hombre, desvirtuada en nuestro tiempo por concepciones mecanicistas, cosificantes y mágicas de la realidad social. En 1994, después de una larga investigación sobre los textos clásicos y modernos, publica el primero de sus postreros tres libros, íntimamente relacionados: «Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática», en el que ya anuncia la necesidad de bucear en los textos clásicos para sortear los extravíos conceptuales de nuestro tiempo. En el 2001, luego de varios e intensos años de investigación, da a luz su tal vez más enjundioso libro «Desafío a la política neoliberal: Comunitarismo y democracia en Aristóteles». Allí cuestiona la tradición mecanicista de Hobbes, de Adam Smith y del modernismo que se proyecta en toda la política liberal y hasta en Madison, y a quien que le interesa muy poco el desarrollo de la sociedad política y el de las personas (ciudadanos), «salvo en cuanto afecta al funcionamiento del mecanismo». El fin de la sociedad política se reduce así a la unidimensional dimensión adquisitiva de los individuos que componen lo que los «liberales» llaman las sociedades políticas, que no son verdaderas comunidades políticas. En una sociedad donde priman las acciones de tipo instru-

mental «racionales de acuerdo a fines» es natural que se marginen las preocupaciones humanísticas y la búsqueda de la concordia, donde el acento es puesto en la reciprocidad, en la solidaridad y en el respeto mutuo. La Philia, nos dice Miguens siguiendo a Aristóteles, que es amistad o solidaridad, es la nota constitutiva de cualquier comunidad y la concordia es algo semejante a la amistad política.

En el 2011 y pocos meses antes de su muerte, ya con casi 93 años, concluye su última obra, *Modernismo y satanismo en la política actual*. En ella analiza en profundidad el sentido de los problemas políticos del siglo XX, el más sanguinario de la historia según Pitirim Sorokin, y la política del romanticismo modernista, protagonizado magistralmente por Hegel, según Miguens. Este filósofo, nos dice, dio lugar a lo que los principales sociólogos contemporáneos denominan «religiones seculares», «religiones políticas» o «religiones sustitutivas», «cuyos actores y protagonistas autocalifican como "revoluciones": el nacionalsocialismo, el fascismo, el comunismo, el progresismo y los neopopulismos. Aunque aparentemente opuestas presentan características similares, tienen los mismos principios básicos y conducen al mismo horroroso tipo de sociedades». Miguens esclarece estos fenómenos desde una cosmovisión cristiana y arremete con inteligencia y pasión contra esas «pretensiones de los que se consideran iluminados para llevarnos a los demás por delante», y que continúan vivos aún en ciertos países de América Latina.

Este último libro no alcanzó a revisarlo, tal era su premura en publicarlo aquejado ya por una enfermedad terminal, por lo que se le han incorporado algunas correcciones formales hechas por Ignacio Gómez de Liaño, a quien

agradecemos el interés puesto en la reedición de esta obra en España, y, también, por los autores de esta presentación.

Enrique Mussel y Guillermo Jacovella

MODERNISMO Y SATANISMO EN LA POLÍTICA ACTUAL

Introducción
El modernismo como cultura

Este libro es producto de siete años de investigación y de la experiencia de toda una vida académica.

El autor es un sociólogo profesional y no pretende invadir las jurisdicciones epistémicas de los teólogos y de los filósofos, sino solamente evaluar sus aportes a la cultura y a la cosmovisión que llevaron al llamado modernismo y su influencia sobre la política actual.

Solamente he tratado de entender mejor la política de la época actual indagando sus raíces en la subcultura del modernismo, dentro de la gran cultura de la modernidad. Como lo indica su sufijo «-ismo», se trata de una ideología, de una versión de las cosas, que es patológica y corrosiva dentro de la cultura moderna, a la que desvirtúa, y que debe aislarse para ser comprendida íntegramente.

Esta es una tentativa de poner algo de sentido en lo que nos está pasando. Trata de responder a la pregunta: ¿cómo llegamos a esto? ¿Cómo llegamos a ese mundo de odios, de violencia, de mentira y de miedo, de guerras continuas y de persecuciones, de genocidios y de exterminios masivos, que no necesito describir porque todos lo vivimos o lo hemos vivido alguna vez?

Para aclarar en algo todo esto, he optado por seguir el camino metodológico trazado por las más recientes corrientes sociológicas. Se iniciaron con el análisis histórico de los conceptos, la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, que continúa y amplía los estudios sobre lenguaje y política de Manfred Riedel en su excelente *Metafísica y metapolítica*, que aplica a la comprensión de la política de la modernidad. Perfeccionó esta orientación el filósofo canadiense Charles Taylor en su obra *Sources of the Self: The making of the modern identity*, culminada por su monumental *A secular age* (878 páginas) considerada por reputados especialistas, como A. MacIntyre, Robert Bellah, David Martin y Alan Wolfe, como el más importante aporte al debate sobre la secularización que se haya escrito en todo el siglo XX y de imprescindible lectura.

Toda esta impresionante corriente científica coincide en que la mejor manera de estudiar el modernismo es, como pide Taylor, dejar de lado la falsa dicotomía entre «idealismo» y «materialismo» como causas rivales y concentrarse en las prácticas de los seres humanos (comportamientos, conductas, acciones) realizadas en el tiempo y en el espacio y también en las concepciones que mantienen de sí mismos y en los modos que tienen de comprender su realidad circundante.

Hoy en día se ha comenzado a reducir la importancia de la causalidad en la comprensión de lo humano-social y a darle más lugar a la teleología.

En una palabra, la mejor manera de estudiar el modernismo es remitirse a las culturas, a los *ethos* culturales, que son los que ordenan y orientan los comportamientos y las acciones de las personas, quienes internalizan estas normas

como algo natural sin percatarse siquiera de ello, como ocurre con el aire que respiramos.

El sociólogo Pierre Bourdieu, en su excelente libro *Le sens pratique*, fundamenta la importancia de tomar en cuenta lo que llama los *habitus* y las prácticas sociales, para saber a qué atenernos, dejando de lado las construcciones racionales.

Debido a todo este importante respaldo científico, he titulado esta introducción «El modernismo como cultura», pues es el camino que he seguido para entender mejor el peso del modernismo en la política actual, que está frenando nuestro desarrollo humano y el clamor de los pueblos por vivir en democracia.

En unas jornadas de filosofía convocadas por la Unesco en noviembre de 2002, se concluyó que el mundo se está dirigiendo a la aparición de un nuevo discurso político que dé al hombre el derecho de tomar la palabra. Esto significa la consolidación de nuevas relaciones entre las personas, definidas por la necesidad de vivir juntos, unidos a pesar de las diferencias, porque los problemas que afrontamos no pueden resolverlos los unos sin los otros.

PRIMERA SECCIÓN

Inicio del proceso y su difusión en la cultura de Occidente

PARTE I

Origen y configuración de la cultura modernista

Capítulo 1
El Renacimiento o la suplantación de la moral por la magia en la política

El humanismo mágico

Desde los albores del Renacimiento europeo, cundió entre muchos eruditos pertenecientes al llamado humanismo (con el explícito apartamiento de Erasmo y Tomás Moro) el anhelo de encontrar, para que fuera manejada por el hombre, una filosofía que, como se decía en la terminología de la época, fuera «poderosa», «potente» y «hacedora de milagros». Esta filosofía convertiría al cristianismo en algo *eficaz*, o sea, capaz de realizar ciertas reformas de sus sociedades y del mundo, que ellos encaraban como su principal objetivo. Esta intencionalidad entroncaba así con la búsqueda de los bizantinos de una «Teología activa» o «eficaz».

Esta «filosofía natural en acción» era, para Pico della Mirandola, la «magia natural», que según su definición sería: «La ciencia relativa a las virtudes (en el sentido renacentista y no moral) y acciones de las fuerzas naturales […] mediante las cuales se puede saber lo que las fuerzas naturales pueden lograr y no pueden lograr, por su propia virtud». El campo de esta «ciencia» lo cubre todo: «No

hay fuerza latente en los cielos y en la tierra que el mago no pueda liberar con los medios adecuados»[1]. En el caso de las sociedades humanas, la fuerza oculta que está latente en ellas, y que el mago debe despertar y manejar para adquirir el dominio sobre aquellas, radica en la iracundia y la irascibilidad, en el deseo del honor, en el furor, la fuerza y la potencia humanas[2]. Marsilio Ficino hablaba de la «divina furia», Giordano Bruno titulaba uno de sus libros *Degli Eroici Furori*, mientras que Pico della Mirandola en el *Heptaplus* justificaba teológicamente «la iracundia como don divino» y muchos otros humanistas florentinos hablaban detalladamente de «la noble ira», siguiendo en esto a Séneca y Ariosto[3].

Toda esta corriente de pensamiento va detectando la irrupción de poderosas fuerzas, de exaltadas pasiones, e introducirán todas estas potencias explosivas en el campo de la política pensando en manejarlas para hacer cumplir sus objetivos. También el romano Lorenzo Valla en su tratado *De Voluptate* (Del placer) sienta las bases de esta teoría de las pasiones que luego se traspasará al pensamiento político a través de Maquiavelo y sus sucesores modernos.

Esta curiosa reversión de los valores que mantenía tradicionalmente el catolicismo contribuye, con muchas otras más, a ir configurando una ciencia natural de las cosas que se aplicará también a las personas, como un saber sobre el dominio y la manipulación de estas. Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Pablo Ricci, el monje Francesco Giorgi y muchos más en Italia, precedidos por Ramon Llull y Arnaldo de Vilanova en España, junto con los alemanes Juan Reuchlin, el abad Tritemius, Paracelso y Enrique Cornelio Agrippa von Nettesheim (el Herr Tri-

ppa de la sátira de Rabelais), se dedican a buscar en la *Kabballah* hebrea, en el hermetismo del titulado Hermes Trismegisto (el dios Thot de los egipcios) y en el neoplatonismo teúrgico, pistas y caminos para descubrir, suscitar y movilizar poderes y fuerzas de dominación. Lo harán, en ese momento, a través de la numerología, de ciertas palabras dotadas de fuerza, de las combinaciones del alfabeto hebreo, del estudio de los elementos simples que componen el mundo y de los astros que lo dirigen, del estudio de las esferas cósmicas y de las jerarquías y subordinaciones de los ángeles y los espíritus, de las armonías y las proporciones, de las atracciones y las repulsiones. Creen que cada una o todas estas vías darían al hombre que las conociera *poderes* sobre la naturaleza física y sobre los otros hombres[4]. Estas búsquedas, como puede verse, conducen fácilmente a ingresar en la magia y la alquimia como artes instrumentales para concretar aquellos intentos. Tales conocimientos y tales artes permitirán al hombre ilustrado que las maneje el dominio del mundo, y poder ser el configurador de la naturaleza y de la historia y el recreador del mundo.

Separándose de los sentidos tradicionales de la moral, para ellos la virtud *(virtú)* significará la potencia oculta en las cosas que puede ser manipulable para su aprovechamiento. Estos poderes incluso están en las piedras preciosas, como en el berilo, que abre las puertas al conocimiento esotérico tal como nos enseña el cardenal Nicolás de Cues (el Cusano) en su libro de 1458 con ese título. Están también en algunos vegetales como la mandrágora, la raíz en forma de mujer que ayuda al conocimiento de las cosas ocultas, y que dio título a la pieza de Niccolò Machiavelli.

Corresponde a los hombres providenciales el canalizar estas potencias ocultas para controlar y manejar a los pueblos en vista de construir un orden nuevo y un mundo ideal, una nueva Edad de Oro. Estos hombres superiores son los que han adquirido la *virtú,* entendida aquí como audacia, valor y fuerza personal, que les permite construir a ellos mismos su destino dominando a los demás y que, como decía Maquiavelo, son «virtuosos» inclusive en la perfidia[5].

Lo que nosotros denominamos «virtudes morales» son para Maquiavelo solamente una traba, porque solo ayudan a precipitar la caída del gobernante que pretenda ejercitarlas. «Quien prefiera a lo que se hace, lo que debería hacerse, más camina hacia su ruina que a su consolidación… necesitando el príncipe que quiera conservar el poder estar dispuesto a ser bueno o no, según las circunstancias» (*El Príncipe*, cap. XV y también el cap. XIX). «El reino cuya existencia depende de las virtudes del príncipe que lo rige, pronto desaparece» (*Discorsi*, l. II, cap. 11).

Este tipo de político del modernismo es, pues, constitutivamente impermeable a las apelaciones morales y religiosas. De esta constatación tenemos que partir.

El Sabio, pertrechado con sus conocimientos mágicos, «según la tradición hermética, bien merece el nombre de *Segundo Dios*, porque en el caos de los fenómenos, es el único capaz de ordenar todas las cosas ligando las unas a las otras, por un sistema indefinido de relaciones mutuas[6]».

Una de las cabezas del movimiento era Marsilio Ficino, admirador de la astrología y traductor al latín del *Corpus Hermeticum* de Hermes Trismegisto por encargo de Cos-

me de Médici, que a su vez fue traducido a la lengua toscana por Tomasso Benci, lo cual le dio amplia difusión. Posteriormente Ficino publicó la *Theologia Platonica* siguiendo las enseñanzas del emigrado bizantino Giorgios Gemistos, con el cual fundó la Academia Platónica de Florencia también por encargo de Cosme de Médici, el patriarca de esa familia de banqueros. En los *orti oricellai* donde se reunía la Academia, presentó Maquiavelo sus escritos políticos.

La otra cabeza era el gran Pico della Mirandola —asiduo visitante de Florencia y su Academia Platónica llevado por su amigo Ficino—, autor de obras como *In Astrologiam*. En sus *Novecientas Tesis*, de orientación hermética y cabalística, estaba tan influido por el pensamiento mágico que provocó la prohibición de su lectura bajo pena de excomunión por el papa Inocencio VIII, como parte de su campaña contra la magia y el maleficio en Europa[7]. La *Apología* que escribió en su defensa, como lo había hecho en su espléndida *Oración sobre la dignidad del hombre*, donde distingue cuidadosamente magia natural de magia diabólica, consiguió su rehabilitación por el papa Alejandro VI, aunque en ella se sigue manifestando entusiasta partidario de la magia.

Específicamente, en el campo del manejo de los hombres, que en ese entonces comienza ya a confundirse con la política, lo que se quiere es operar sobre las pasiones individuales desenfrenadas y sin límite, exacerbadas hasta el infinito, permanentemente insatisfechas, pues se piensa que las leyes son impotentes para contenerlas. Para estos autores hermetistas, la sociedad era como una colectividad de fieras que han quebrado las cadenas y los barrotes que

las contenían y que están reclamando urgentemente un domador que les imponga el orden con el solo auxilio de su audacia, su razón superior, su arte para manejar a las personas y su látigo. Cuando Maquiavelo habla de los hombres como fieras, comparándolos con los leones, los lobos y los zorros, y de los políticos que pueden manejarlos porque fueron criados por el centauro Quirón, mitad bestia y mitad hombre, nos está transmitiendo alegóricamente esta visión de las cosas (*El Príncipe*, caps. XVIII y XVII)[8].

Que esta situación responda a una concreta realidad social de anarquía e inestabilidad propia de esa época de expansión de la burguesía capitalista y de quiebra de la anterior organización social, a una imaginería tenebrosa de mentes milenaristas o estoicas, o a una presuposición esotérica y gnóstica acerca de la materialidad de los hombres vulgares, el hecho es que todo el pensamiento político florentino de la época vivía bajo la obsesión de una situación agudamente anómica como esta y en desesperada búsqueda de las maneras de remediarla, de dirigirla o de aprovecharla[9]. Encuadrados por el dilema en el que los encerraba la lógica de las concepciones ocultistas y mágicas, solo pueden pensar en medidas para contener y ordenar desde el exterior a los hombres comunes, partiendo del poder político ejercido por los sabios e iluminados, y no desde el fuero interno de tales despreciables y anárquicos ignorantes.

La política como magia de dominación sobre el pueblo

Es usual, en nuestra cultura modernista, ver los preceptos de Maquiavelo tanto en *El Príncipe* como en los *Discorsi* (olvidándonos de *La Mandrágora*), como recomendaciones técnicas para adquirir y mantener el poder, dirigidas a los «príncipes nuevos», o sea, a los que se apoderan de él sin que les corresponda legítimamente, o como dice con más gracia Voltaire: «vale decir, los usurpadores»[10].

La orientación general de los comentaristas es ver estos preceptos como una técnica que algunos consideran consideran desalmada o inmoral mientras que otros la hacen prescindir de la política por considerarla completamente ajena a ella. La línea general de esta última orientación la expresa James Burnham: «El método de Maquiavelo es el método de la ciencia aplicada a la política»[11]. Esto significa tratar de entender anacrónicamente a Maquiavelo y a los pensadores renacentistas de la política con los cánones tecnocráticos y cientificistas, moralmente asépticos, de la cultura modernista actual.

Hoy en día, el progreso imparcial de los estudios científicos acerca del Renacimiento y de las corrientes herméticas y ocultistas aportados por el famoso Instituto Warburg de Londres, por Eugenio Garin y Oskar Kristeller en Italia, y por los historiadores de las religiones como Mircea Eliade, Frances Yates y muchos otros, permite ubicar a Maquiavelo dentro de la corriente general renacentista de manipulación de las masas y de los individuos, coincidente con el desprecio por el pueblo común, los «hílicos» o materiales que «nacieron para ser mandados» por los Sabios e

iluminados, en la peor tradición platónica. El propio Maquiavelo califica al pueblo común como *populo minuto* (pueblo de baja estofa), y también de «chusma» y de «multitud» que no puede cambiar su condición.

Un aspecto fundamental de esta nueva interpretación de la política renacentista lo aportó Ioan P. Coulianu, discípulo del gran Mircea Eliade (que fue misteriosamente asesinado en la Universidad de Columbia donde enseñaba), al poner de relieve el poco conocido libro de Giordano Bruno *De vinculis in genere* (Del encadenamiento en general), al que considera un tratado de magia, fundamental en la historia de las ideas y que engloba a *El Príncipe* de Maquiavelo. «Bruno trata con la manipulación psicológica en general, Maquiavelo con la manipulación política[12]».

Los procedimientos manipulatorios mágicos son «llamados por Bruno *vincire* (atar o ligar) y el proceso lleva el nombre genérico de *vincula* (encadenar)», o sea que encadena a las personas a la voluntad y las intenciones del mago. «El conocimiento de las "cadenas" apropiadas habilita al mago para realizar su sueño de Amo universal: controlar a la naturaleza y la sociedad humana». El dueño absoluto del proceso es el mago, y su voluntad omnímoda. «Bruno muestra poca preocupación por resguardar la dignidad humana, el único derecho que él considera no es ni el de Dios ni el del hombre, sino el del propio manipulador[13]».

No hay duda de que Bruno cree que estas operaciones de dominación, de «encadenamiento» como dice él, son operaciones mágicas debidas «al extraordinario poder de Eros, el *daemon magnus* que preside sobre todas las actividades mágicas»[14]; aunque hoy en día se las vea como ope-

raciones psicológicas sobre el inconsciente y las pasiones de las personas y de los pueblos. Para estos últimos que incluye a los poderosos del mundo que siguen sin saberlo a Giordano Bruno, cambió la explicación pero no el formato de la política y de la dominación amoral mediante la manipulación despectiva de las personas que encontró su justificación en el Renacimiento. Pero quedan todavía en nuestro tiempo los que respaldan y justifican estas pretensiones de manipulación de los pueblos y de dominio universal en la filosofía oculta y la magia.

Bástenos citar, entre muchos similares, al ocultista moderno Julius Évola, apologista del fascismo italiano: «El operador hermético, Señor del Espíritu [...] constituido en Señor de este espíritu mineral (el del pueblo común despreciable) para hacer de él algo distinto, o sea un nuevo mundo, con la fuerza del fuego. Tanto los significados como las expresiones convergen una vez más en toda la Tradición». Y agrega sugestivamente al final de su libro, luego de la afirmación de la importancia del mago: «Y aquellos sobre los cuales actúa, tendrán la impresión de ser libres»[15].

Para mí no quedan dudas de que esta concepción de la política y de sus fundamentos y presupuestos básicos, sea en su formato mágico o en su formato científico manipulatorio, constituye un giro fundamental con respecto a la concepción democrática ateniense y continúa impregnando la concepción modernista actual.

Con su genio simbolizador, William Shakespeare concentró admirablemente en *La tempestad* el espíritu informante de este nuevo modo de la política que inauguró el Renacimiento italiano, en la figura de Próspero, el duque

de Milán, depuesto por las típicas insidias de la época. Este rige despóticamente la isla en la cual está confinado mediante sus artes mágicas, con las cuales domina a los espíritus rebeldes que representan las pasiones buenas y malas, lo espiritual (Ariel) y lo material (Calibán), y los conjura para que instrumentalicen sus objetivos personales. Como en todos los políticos de la época, estos objetivos son utópicos y consisten en imponer estructuras e instituciones que de por sí harán buenas a las personas, tal como lo enuncia en el mismo drama Gonzalo, el consejero del rey de Nápoles, en lo que representa el fundamento de las numerosas utopías de la época. El objetivo, tal como lo exponen los participantes del diálogo del libro de *El Cortesano* de Baltasar Castiglione, es volver a la Edad de Oro de la humanidad, reconstruirla mejorada por el esfuerzo del hombre y, si es posible, superarla en «estos tiempos nuevos»[16]. Vemos aquí condensados los curiosos modos que van a caracterizar la política de la modernidad, radicalmente distintos de lo que fue la política desde su nacimiento histórico con la democracia ateniense.

El problema teórico propio de su época que se plantea Maquiavelo es el de cómo ordenar (recordemos que él llama a los legisladores «ordenadores») a estas sociedades agudamente anómicas, de hombres materialistas que se presentan como movidos por pasiones descontroladas e imposibles de regular si no es desde fuera, desde una autoridad política central y unitaria, para llevar a las ciudades italianas a la unidad al modo de Roma, y de ahí, mediante la *renovatio mundi*, la *universalis mutatio* como él propone, llegar a una sociedad universal ordenada y perfecta como la que soñaban las corrientes esotéricas de la época.

La ordenación y el control de los hombres se hará por la manipulación de sus comportamientos, recurriendo a un arte político manipulatorio que aplicará una técnica que tiene todos los aspectos de las artes mágicas[17].

Las pasiones y el manejo de los hombres que desde entonces se confunde con la política pasan a ocupar el lugar de la razonabilidad, el diálogo respetuoso y el sentido común. Las técnicas de la magia operatoria permitirán a los magos manejar estas pasiones poniéndolas al servicio de los políticos, y prescindiendo de toda orientación moral.

Desde entonces, la comunidad política dejó de ser una comunidad moral con vida propia para comenzar a verse como un amontonamiento de individuos movidos por sus pasiones, materia vil que necesita ser manejada por los que detentan el poder para transformarla construyendo un «nuevo orden» y un «hombre nuevo», prescindiendo de Dios.

El humanismo religioso

Ninguna de estas implicaciones pasaron desapercibidas para los actores principales de la época, que captaron perfectamente lo que se estaba jugando con esto.

La cabeza política y financiera del movimiento del «humanismo mágico», el capitalista y gobernante Cosme de Médici (el Viejo), del que dice Maquiavelo en *Historias florentinas* que fue «el ciudadano más considerado y renombrado de todos cuantos hombres [...] jamás tuviese no ya solamente Florencia, sino ninguna otra ciudad, tan

lejos como se pueda recordar. Pues no solamente superó a todos los demás de su tiempo en autoridad y riqueza…»[18]. Este gobernante cínicamente sintetizó la posición contraria a la suya exagerándola satíricamente: «Con padrenuestros no se manejan los gobiernos».

Por el otro lado, el proceso de defensa del papel de la moral en la política lo encabeza el rey Fernando de Aragón (el Católico), que encarga al hombre más sabio de la época, al humanista Erasmo de Róterdam, la redacción de un tratado para la educación política del príncipe heredero, su nieto Carlos, que será emperador y el gobernante más poderoso de la época.

Erasmo publica su obra en 1516, dos años después de *El Príncipe* de Maquiavelo, titulándola *Institución del Príncipe cristiano.* En esta obra, en sus otras obras políticas y en sus numerosas cartas a los gobernantes de la época, Erasmo establece los lineamientos de lo que se denomina en teoría política «humanismo cristiano», que es el reverso del «humanismo mágico».

A mero título informativo para precisar mejor por contraste a este último movimiento, podemos decir que, a diferencia del otro, el humanismo de Erasmo combate las pasiones y enaltece las virtudes en el gobernante hasta llegar a sostener que las virtudes morales del gobernante son las que le dan legitimidad a su gobierno y que su autoridad, para ser tal, debe ser aceptada libremente por sus súbditos si opinan que se ajusta al bien común y trabaja para la paz. Como lo comenta Pierre Mesnard: «La autoridad en definitiva se justifica por su buen modo de proceder […]. Es justa la autoridad del príncipe que solo tiene en vista el interés público; es justa igualmente la autoridad del

príncipe que aceptan libremente los sujetos de esta. Es alrededor de estas dos ideas que se organiza el minucioso paralelo que establece entre el príncipe y el tirano»[19]. En esta posición le siguen los principales tratadistas políticos del Siglo de Oro español, principalmente Juan de Mariana en *Del Rey y de la Institución Real* (1599), Juan Pablo Mártir Rizo en *Norte de Príncipes* (1626), fray Alonso de Castrillo en *Tratado de la República*. Todos sostienen que el pueblo o la República (como llamaban a la comunidad política) tienen legítimos derechos a derrocar al príncipe si se comporta inmoralmente, porque ven la política orientada hacia una finalidad fuera del egocentrismo del poder y de la conveniencia de los «políticos» (como llaman a los maquiavélicos). Al modo aristotélico, entienden por política a la que está orientada hacia el florecimiento de la sociedad y el desarrollo humano de todos los ciudadanos[20].

Empleando el vocabulario político actual diríamos que, para ellos, la legitimidad de ejercicio depende del comportamiento moral del gobernante y de su orientación hacia el bien común y hacia la paz, apreciados por el pueblo. En cambio en el «humanismo mágico», representado por Maquiavelo, la legitimidad de ejercicio depende de la eficacia del gobernante para mantenerse en el poder y de su aptitud para contener, acondicionar y ordenar a sus súbditos según sus ideas políticas. Para Erasmo este gobernante sería un tirano.

La influencia del pensamiento político de Erasmo fue muy grande, inclusive entre Lutero y Calvino en sus primeros tiempos. Pero después los separaron diferencias teológicas insalvables. Al final triunfan ellos, continuando algunos aspectos del proceso de modernización iniciado

en el Renacimiento italiano, mientras Erasmo y su humanismo religioso y su pacifismo desaparecen en el olvido. Hoy nadie lee ni le interesan a nadie la *Institución del Príncipe cristiano* ni los tratadistas políticos del Siglo de Oro español.

Comienza así la primacía de una nueva era cultural que ya habían percibido algunos visionarios de la época. El ocultista fray Francesco Giorgi la llama «la tercera época», con reminiscencias de fray Joaquín de Fiore, y Giorgio Vassari, el gran comentarista de su época, le adjudica el título definitivo de «modernismo».

Esto es lo que vamos a analizar en los capítulos siguientes.

Capítulo 2
El aporte del pensamiento bizantino y el planteamiento de la contienda anticristiana

Todos los manuales de historia universal en Occidente fijan como fecha de iniciación de la llamada Edad Moderna europea y del Renacimiento el 29 de mayo de 1453, día de la toma de Constantinopla por los turcos al mando del sultán Mehmed II (el Conquistador). Pero pocos dan la razón de la elección de esta fecha, aparte del obvio sentido político de la caída del Imperio romano de Oriente, que había durado más de mil años, a contar desde la conversión de Constantino al cristianismo (aunque solamente se bautizó 24 años después, días antes de su muerte), o mejor, desde el traslado de la capital del Imperio desde Roma a la ciudad de Constantinopla sobre el sitio de la antigua ciudad griega de Bizancio, el 11 de mayo del año 330.

Ahora se está viendo que la eclosión del Renacimiento en Italia como un nuevo modo cultural se debe, entre muchas otras corrientes, influencias y situaciones socioeconómicas, al aporte decisivo de los intelectuales bizantinos emigrados a Italia ante la decadencia final y posterior caída del Imperio romano de Oriente. Teniendo en cuenta que los cismas religiosos de Oriente a partir del año 867 con

Focio habían mantenido el mutuo aislamiento entre ambas culturas: la griega y la latina o, más bien, bárbaro-romana, esta irrupción de ideas y modos de pensamiento impuso, como veremos, una orientación característica al pensamiento político de la modernidad.

Algunos decenios antes de su caída, Constantinopla era como una isla rodeada del mar de la ocupación turca. La frontera estaba a pocos kilómetros de las fortificaciones de la ciudad y sus comunicaciones eran solamente por vía marítima. La caída de la ciudad se veía como inminente. El emperador Juan VIII y el patriarca de Constantinopla decidieron terminar con el cisma religioso y unirse a la Iglesia universal, entre otras razones, porque buscaban el apoyo militar de los príncipes cristianos para derrotar a los turcos. Ya estaban dejando de lado el arrogante narcisismo de su superioridad cultural griega desde la cual despreciaban a la cultura de los latinos, sin conocerla demasiado porque pocos hablaban latín. En lo teológico eran vistos por ellos casi como herejes. Esto a pesar (o quizá debido a) que conocían la *Suma contra Gentiles* de Tomás de Aquino en la traducción al griego de Demetrius Cydones.

El papa Eugenio IV convocó inmediatamente un concilio general para aclarar las diferencias teológicas entre las dos culturas. El concilio se inició en el año 1438 en la ciudad de Ferrara y siguió en Florencia. Aunque el concilio continuó por varios años más hasta 1445, las diferencias con los griegos se solucionaron rápidamente en el primer año. Principalmente se coincidió en aceptar la procesión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo (la famosa querella del *filioque* que sirvió de pretexto al cisma) y, más decisivo políticamente, la aceptación del primado del obispo de

Roma. La declaración dice textualmente: «Definimos que la santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, [...] verdadero vicario de Cristo [...], (con) plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia Universal...»[21]. Además por ser esta la primera vez que se reunían griegos y latinos en un concilio general, muy clarividentemente se rechazan las principales tesis de los maniqueos y de los gnósticos, condenando explícitamente a Marción y a Valentín[22]. Presionados por el emperador bizantino, los obispos ortodoxos aceptaron las conclusiones de Roma, pero la Iglesia bizantina nunca se adhirió a las resoluciones del concilio.

En el aspecto meramente político, para decepción del emperador bizantino, ningún rey ni príncipe cristiano asistió al concilio y todos declinaron su ayuda militar con sólidos argumentos.

Para la influencia cultural es importante señalar que, por el lado griego, asistieron al concilio, además del emperador con su corte de consejeros, treinta y un arzobispos y obispos de Oriente cada uno con sus expertos teológicos; o sea la flor y nata del pensamiento bizantino de la época; los cuales vivieron en Florencia durante los siete años que duró el concilio, e incluso muchos se quedaron. Entre los más importantes estaban Juan Besarión de Nicea e Isidoro de Kiev, posteriormente designados cardenales de la Iglesia, Jorge de Trebisonda y Georgios Gemistos (Plethon), el más reconocido escritor político de la época. Fue el que convenció a Cosme de Médici de crear la Academia Platónica de Florencia, que luego este encargó a Marsilio Fi-

cino, quien la inauguró en 1459. A todos estos intelectuales deben agregarse los que emigraron a Italia con la caída de Constantinopla, de los que se sabe, por el cardenal Besarión, que había muchos en Roma. También en las principales ciudades de Italia en cargos profesorales.

Es importante anotar qué aportaron de diferente estos intelectuales bizantinos formados en la cultura griega helenística a una Europa que estaba comenzando a salir de la cultura y los modos políticos de la Edad Media con la consolidación de una poderosa burguesía capitalista y la influencia de algunos precursores, como Dante Alighieri, defensor del Imperio Universal, Petrarca, con sus sueños de renovar el Imperio romano[23], y Boccaccio, que enfrenta ya abiertamente el mundo medieval, al que comienza a calificar como «bárbaro». Nos limitaremos a señalar los aspectos intelectuales que tienen repercusión en el pensamiento político que es nuestro tema.

Ante todo debe señalarse que en la filosofía bizantina aparece una gran uniformidad, proveniente quizá de que la enseñanza superior se daba allí en unas pocas «universidades» que establecían los emperadores para formar sus cuadros de gobierno. Además, por diversas circunstancias, la Escuela Peripatética (aristotélicos) había entrado en decadencia al perder su biblioteca con Teofrasto y al mudarse de Atenas a Roma su undécimo director Andrónico de Rodas. El último comentarista importante de Aristóteles en el mundo griego fue Alejandro de Afrodisia entre los años 198 y 211 d. C. «Después de Alejandro, se seguirá leyendo y estudiando intensamente a Aristóteles, pero en función del neoplatonismo [...] El aristotelismo se fundirá y se incorporará al neoplatonismo. Y así el Peripato y los

peripatéticos dejarán de existir como escuela y como filosofía autónoma unos tres siglos antes de que las escuelas paganas fueran clausuradas oficialmente por orden del emperador Justiniano[24]». En Bizancio triunfará la filosofía neoplatónica mechada de hermetismo, de magia y de esoterismo; de Aristóteles solo se estudiarán sus obras de lógica como introducción al platonismo reinante.

Por otra parte, las obras de política de Aristóteles, que podían haber dado a la política algo de sanidad moral, de democracia y de sensatez realista, fueron ignoradas o despreciadas por todos. De la época helenística no se conoce un solo comentario griego de la *Política*, ni tampoco comentarios latinos de procedencia romana; ni siquiera de los tan mentados aristotélicos árabes, que dicen no conocerla[25].

Algunas características propias de la cultura bizantina

1. Es curioso lo que entienden los bizantinos por «filosofía», a la que le daban un sentido que provenía de la Escuela Neoplatónica de Atenas y de los pitagóricos. La consideraban como una teología ocupada en indagar racionalmente «el otro mundo» y consecuentemente la veían como un conocimiento soteriológico, es decir, referido a la elevación y la salvación del alma de los sabios por los caminos del intelecto[26]. Para ellos «con frecuencia el sentido de *philosophos* se amplía hasta el punto de designar tanto a un sabio como a un profeta que profiere oráculos o que

tiene visiones[27]». En esto siguen mayoritariamente la interpretación que hace de Platón, el neoplatonismo de Plotino, Jámblico y especialmente de Proclo[28]. Es un platonismo místico de raíz pitagórica que tiene como punto de partida al Uno de la segunda parte del *Parménides* de Platón y sus secuelas elitistas en la política.

El ascenso del alma hacia el Uno, su purificación y su inmortalidad no necesitan recurrir a ninguna gracia ni a ningún otro tipo de ayuda divina.

Esta filosofía-teología asumía una autoridad divina para decirnos cómo es Dios, o sea que se convierte en una teología racional, distinta y, en bastantes casos, opuesta a la teología revelada. Toma por su cuenta definir a Dios, al mundo celestial y a la salvación según la imaginación, las lucubraciones o las visiones de los sabios, al modo de los gnósticos, con los cuales Plotino tenía bastantes coincidencias[29].

2. Por debajo de estas diferencias filosóficas con respecto a la Revelación de Jesús y su mensaje de salvación, fluía una corriente de anticristianismo, y así lo veían los protagonistas en esa época. «El neoplatonismo constituye un foco de resistencia al cristianismo en Atenas y en Alejandría[30]». Martin Nilsson, uno de los más destacados historiadores de la religión griega, precisa este asunto: «El neoplatonismo, en la forma que le dio Jámblico, intentó reunir las fuerzas del paganismo para dar la última batalla contra la penetración del cristianismo, bajo el estandarte del ocultismo y la teosofía, en la cual ante todo ha de ser citado el emperador Juliano»[31]. Con *humour* británico lo caracteriza Arnold Toynbee: «Juliano es un Jámblico a caballo».

El emperador Juliano, apodado el Apóstata (361-366), hasta su muerte en la guerra contra los partos, trató de restablecer el paganismo en el Imperio. Reinició en 361 la persecución contra los cristianos, cerrando sus templos y escuelas. Iniciado en el ocultismo y los cultos mistéricos, escribió una apología a la Magna Mater mediterránea (la madre de todos los dioses). Como lo definen Monique Canto-Sperber y Luc Brisson, «el Emperador es un filósofo neoplatónico discípulo de Máximo de Éfeso, que inspirado en el neoplatonismo, inicia una reacción contra el cristianismo»[32].

Nilsson sintetiza bien los términos del conflicto y su similitud con los ataques posteriores contra el cristianismo. «Si la religión de la Antigüedad tardía se muestra en los misterios, en el hermetismo y en el gnosticismo y alcanza su cumbre en la teurgia neoplatónica, el suelo en que creció es semejante al del ocultismo, el espiritismo y la teosofía de la actualidad. [...] Se dirigía a dioses y démones y aunó las últimas fuerzas del paganismo para defenderse contra la victoriosa penetración del cristianismo. [...] El último esfuerzo del paganismo estaba condenado al fracaso, aunque se fundaba, en lo profundo del alma humana, sobre tendencias que se dan en algunos hombres, que de hecho después se han repetido...[33]».

Entre el 400 y 415 d. C. hay una gran cantidad de enfrentamientos violentos entre neoplatónicos y cristianos, especialmente en Alejandría, que siempre se caracterizó por sus sectarismos religiosos. Para terminar el asunto, en el año 529 el emperador Justiniano cerró todas las escuelas filosóficas en el Imperio, con lo cual se daba término a la Escuela Platónica de Atenas, último refugio filosófico del

anticristianismo. Aunque a partir del año 539 se permitirá a los neoplatónicos reanudar su actividad.

A través de este libro podrá verse que esta configuración de enfrentamiento a través del esoterismo y del ocultismo se repite en la historia del modernismo.

3. En el plano más estricto de la teoría política, sobre la futura configuración del modernismo pesarán la influencia decisiva de Teodoro Metoquita (1270-1332), principal asesor del emperador Andrónico II, y la de su discípulo y heredero intelectual, Georgios Gemistos, el más importante filósofo político bizantino, que se adjudicó a sí mismo el nombre de Plethon en homenaje al filósofo porque se consideraba pletórico de sus ideas.

Metoquita, en sus ensayos sobre democracia y monarquía, llega invariablemente a la conclusión de que la mejor constitución es la que pone todo el poder tanto sobre lo divino como sobre lo humano en las manos de un príncipe o monarca, o sea en una sola persona.

Tenía una especial aversión al monaquismo (monjes, cenobitas y ermitaños), muy difundido en el Imperio, al que veía como un escapismo contrario a la naturaleza humana, que está hecha para la sociedad política, y además inútil, porque no aportaba nada a lo político[34]. En el fondo consideraba que el monaquismo, al optar por salir del mundo y ajustarse a una regla de vida propia, era un atentado contra el poder imperial que él consideraba superior a todo. Estaban quebrando la unidad entre lo político y lo religioso, que todos los emperadores desde Constantino pretendían mantener para manejar todos los campos. Lógicamente, el mundo monástico, al separarse radicalmente del otro, lo

constituye como «mundo secular», que es el único que corresponde a los gobernantes regir.

Al adoptar esta posición, Metoquita justificaba también la urgencia política para los emperadores bizantinos de romper la influencia que tenían los monjes sobre el pueblo, junto con su avidez por apoderarse de la creciente riqueza de los monasterios, que estaban exentos de tributos. Para realizar estos designios, el emperador León III inició el movimiento iconoclasta, que duró cincuenta años hasta su condenación en el Concilio de Nicea del año 786. En esto coincidían ambos con la corriente principal de la filosofía bizantina de oponerse al ascetismo cristiano y a la renuncia al mundo, para suplantarlos por una filosofía «activa» o «eficaz» convertida en sinónimo de teología y de salvación del alma por el intelecto, «una teología que tenía por fin último la asimilación a Dios y cuyo acuerdo con las demás teologías paganas, tanto griegas como bárbaras, se ocupaban de demostrar»[35]. Alegaban seguir una tradición inmemorial reflejada en lo que ellos denominaban *prisca theologia* (antigua, venerable o tradicional), contrapuesta a la Revelación del cristianismo. Se referían a una presunta revelación que habría hecho Dios a algunos privilegiados al principio de los tiempos, teología que, según Mircea Eliade, «conoció una popularidad excepcional en el Renacimiento, junto con la de los llamados "viejos teólogos": Zoroastro, Moisés, Hermes Trismegisto, David, Orfeo, Pitágoras y Plotino». Al respecto, subraya este prestigioso erudito que «es la aspiración a una religión universalista, transhistórica, "primordial" [...] que revela unos "misterios" que desbordan las fronteras del judeo-cristianismo y del mundo clásico»[36].

Metoquita era admirador incondicional de Plutarco, que era sacerdote de Apolo y seguidor de un platonismo pitagórico y esotérico que veía la filosofía como una experiencia religiosa. En uno de sus libros esotéricos, Plutarco sintetiza como nadie esta posición: filósofos son «aquellos que con la ayuda de la razón [...] lanzándose hacia aquel Ser puro, simple e inmaterial, arriban *sin intermediarios* [...] y piensan así haber alcanzado como en la iniciación, el fin supremo de la filosofía»[37].

Gemistos, su discípulo, aplica todas estas ideas a la filosofía política.

Acorde con su admiración por Grecia y su objetivo de regeneración de la política retornando al sistema político espartano, instaló su escuela en la ciudad de Mistra en el Peloponeso, ubicada en las laderas del monte Taigeto con vistas a la llanura donde había estado la antigua Esparta. Quería resucitar la potencia de la Grecia clásica mediante un liderazgo político fuerte que abarcara tanto lo religioso como lo secular. Dado que la monarquía era considerada por ellos como el mejor sistema de gobierno, este liderazgo debía ser ejercido por un príncipe con el título de «Déspota» con poder centralizado[38], asesorado por un pequeño grupo de gente bien educada, que para las ideas de la época serían los filósofos teológicos neoplatónicos.

Siguiendo el modelo de *La República* de Platón y la constitución espartana (la democracia ateniense estaba fuera de toda consideración), el gobernante debía contar con un Ejército profesional establecido como un orden o estamento privilegiado de la sociedad al servicio del soberano para sostenerlo en el poder. Este Ejército sería mantenido a su vez por un tercer orden inferior, de labradores, arte-

sanos y asalariados que él denominaba los «hilotas» al modo espartano de denominar a los esclavos y los pueblos sojuzgados. Estos eran considerados como los «materiales», constitutivamente inferiores a los «pneumáticos» o «espirituales». Aquellos debían entregar un tercio de su producción para mantener a sus «superiores». El propio Platón, para caracterizar a esta sociedad tripartita inmodificable, analoga reiteradamente estos órdenes con «las ovejas o cerdos, los perros guardianes y los pastores»[39].

La educación no dependerá de la elección de los padres de familia como ocurría en Atenas y en las principales *poleis* griegas de la época clásica, sino que estará totalmente en manos de los gobernantes como en Esparta, se pondrá a cargo de un *paidonomos* y se dará exclusivamente a los vástagos de los dos órdenes superiores, porque el orden inferior no debe recibir educación alguna[40].

Sabiendo que Gemistos era un incondicional partidario de *La República* de Platón, podemos presumir que, para él, estas posiciones sociales y estos órdenes serían naturales e inmodificables y que cada parte debía mantenerse en su lugar. Alterar ese orden natural de funciones impuestas por los «de arriba» es el máximo pecado contra la justicia[41].

Igual que su maestro Metoquita, aborrecía el monasticismo. Su contemporáneo Jorge de Trebisonda le atribuye pretender la sustitución del cristianismo por una religión natural de fondo neoplatónico[42]. Su negación explícita del cristianismo lo lleva a proponer en sus últimos escritos una religión universal que debía imponerse a todos, un culto racional a un Ser Supremo que obraba sin tener en cuenta ni ser afectado por plegarias ni ritos, con lo cual eli-

minaba la función mediadora, sacramental y dispensadora de gracias de la Iglesia. Esto llevó a su amigo, el humanista Genadio, ahora patriarca de Constantinopla, a ordenar la quema de algunos de sus libros[43].

La admiración de los italianos renacentistas por sus ideas era tal que sus restos fueron desenterrados de Mistra y vueltos a enterrar en Italia en la ciudad de Rímini en 1475.

Como conclusión de este asunto, podemos citar la rotunda opinión de un erudito de la talla de Cassirer: «El camino que debía conducir a la época clásica de la filosofía griega permanecía casi por completo cerrado para el Renacimiento, que solo pudo conocer esta filosofía envuelta en ropaje helenístico: el Renacimiento solo conoce la doctrina de Platón a través del neoplatonismo»[44]. Esto se debe a que la apertura al pensamiento griego que tuvo el Renacimiento italiano (muy pocos entendían el griego) se concretó a través de los filósofos bizantinos y de sus ideas.

Esta corriente intelectual neoplatónica, transida de astrología, hermetismo y magia operatoria, lleva fácilmente a querer construir una nueva sociedad según esta teología disfrazada de filosofía. Tal curiosa tendencia política constructivista se inicia en Italia a partir del Renacimiento y se propaga por toda la Europa de las naciones.

En un balance que el tratadista político George Catlin hace del Renacimiento, se detecta bien este proceso: «El centro de gravedad de la cultura se había desplazado del otro a este mundo: de la teología a la política»[45].

Como veremos a continuación, esto no podía ser de otra manera cuando se está dentro de la estructura mental

del platonismo.

Capítulo 3
La vocación política del platonismo

El desplazamiento del centro de interés en la cultura, desde la teodicea que teoriza acerca del Mal, a la política que trata de eliminarlo, desplazamiento que hace la Edad Moderna en el Renacimiento, se hace fácil al encuadrarlo dentro de la filosofía de Platón.

Pocos tratadistas ponen hoy en discusión que toda la obra de Platón está orientada hacia sus objetivos políticos de reforma de la sociedad. En mi libro ya citado, *Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática*[46], creo haber demostrado esta unidad interna de la teología, la filosofía y la política en la obra de Platón. En apoyo de esta afirmación, cito las opiniones más recientes de especialistas de la talla de Alexandre Koyré, Antonio Gómez Robledo, León Brunschwicg, Conrado Eggers Lan, V. de Magãlhaes-Vilhena y del gran especialista francés Auguste Diès. Este último, en la Introducción a la edición clásica francesa de Belles Letres de *La República* manifiesta: «Platón no llegó a la filosofía sino por la política y para la política». Esto es tan indiscutible que ha llegado ya al nivel definitorio de los diccionarios. En la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, el gran filosofo francés León

Brunschwicg, que redactó la palabra «Platón», concluye que «cuanto más se conoce al verdadero Platón, más se percibe que lo que dominaba en su vida era un interés político». Y Magãlhaes-Vilhena sostiene muy documentadamente esta conclusión: «Lo que da sentido al conjunto del platonismo es lo que constituye su última finalidad, la política, preocupación constante del pensamiento de Platón»[47].

Esto nos lleva al discutido tema de cuál era la orientación que daba Platón a la Academia desde su fundación en el año 387 a. C. hasta su muerte en el 347, o sea, durante los cuarenta años en los cuales la dirigió personalmente y que harán suya implícitamente los neoplatónicos bizantinos.

En una cosa están de acuerdo todos los estudiosos del asunto. La Academia Platónica Vetera, como se llama a la que dirigió Platón, es, como no podía ser de otro modo, la puesta en marcha de las propuestas que hace Platón en el Libro III de *La República*, acerca de la educación necesaria para los que van a ser dirigentes de la Ciudad Ideal.

Como bien dice un renombrado especialista en el tema de la Academia Platónica: «Es a este plan para educar a los guardianes del Estado ideal al que se remiten todos los intérpretes cuando tratan de dar cuenta del currículo de la escuela de Platón»[48].

La Academia Platónica se fue convirtiendo en una real influencia política en el mundo griego. En todos los diferentes estados de la Hélade, sus discípulos y egresados estaban jugando un papel activo en la política de los diferentes Estados. Este papel, por cierto, no era para favorecer la democracia sino para erradicarla. Y finalmente cuando Fi-

lipo de Macedonia comienza a conquistar militarmente las *poleis* griegas liquidando la democracia, tal como lo había pronosticado Demóstenes[49], impuso en casi todas a egresados de la Academia Platónica como sus delegados o tiranos, algunos tan brutales como Foción, del cual dijo Ateneo: «Su cruel tiranía es el resultado de la bella *República* y de las ilegales *Leyes* de Platón».

La parte III, cap. 3 de mi libro ya citado titulada «La Academia Platónica: ¿un centro de conspiración política?», está dedicada a probar que lo era; a ella me remito. Pero además de su argumentación y del apoyo en la opinión de especialistas, contiene una comprobación de carácter sociológico que nadie ha hecho hasta ahora y que trataré de resumir dada su importancia.

Sociológicamente, si uno quiere conocer la orientación y la formación impartida por una institución de enseñanza, la manera más adecuada es analizar las actitudes y las conductas de los alumnos y los egresados de ella. Para constituir este universo estadístico sobre el cual trabajar, realizamos una ímproba indagación en la que conté con la inapreciable e ilustrada colaboración del doctor Marcelo Boeri, profesor de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de Buenos Aires, recopilando los nombres y actividades de los miembros o los asistentes a los cursos de la Academia Temprana durante la vida de Platón, que la dirigió durante cuarenta años, recurriendo a las fuentes antiguas disponibles.

La metodología sociológica empleada está detallada en la parte III, capítulo 3 de mi libro.

El resultado fue un universo estadístico de 36 nombres detectados, de los que excluimos a 6 por no tener datos su-

ficientes[50]. De los 30 restantes, 27 eran activistas políticos antidemocráticos, de los cuales 9 personas fueron asesinos políticos, 6 personas, tiranos o golpistas fracasados, incluyendo a Foción que no figuraba en la primera lista, 7 fueron consejeros o asesores de tiranos y 5 legisladores de constituciones no democráticas, o sea son 27 casos.

Este listado incluye solamente a los integrantes de la Academia en tiempos de Platón, o sea, desde el 387 a. C., fecha de su fundación, al 347, fecha de la muerte de Platón. Ratifica más esta situación P.-M. Schuhl, autor de un seminal trabajo sobre el tema, donde dice que «la tradición de esa actividad a la vez revolucionaria y constituyente se continuó en la Academia de Arcesilao, o sea, la Academia Media que funcionó entre el 273 y el 246 a. C.»[51].

Cuando Filipo de Macedonia terminó con la democracia en toda Grecia, tal como lo había anunciado Demóstenes, designó como «interventores» en las *poleis* ocupadas por sus ejércitos a miembros y egresados de la Academia Platónica, siendo Foción el peor de ellos en la Atenas subyugada.

Mi conclusión es que la Academia en la época de Platón estaba orientada «a formar personas aptas para apoderarse del poder político y para manejar al pueblo desde arriba al modo oligárquico» (pág. 133). Modernamente le encontré similitudes con las Escuelas de Mandos de la España franquista o las Escuelas de Cuadros de la Francia de Petain durante la ocupación alemana. La experiencia histórica nos enseña que este tipo de capacitación para ejercer liderazgos no elegidos democráticamente cae «fácilmente en la aprobación de la violencia sobre las instituciones y hasta del asesinato político. La violencia se entroniza fácilmente

en la política cuando se recurre a la acción directa como modo de acceso al poder y se cree, como los platónicos, en la santidad y la verdad indiscutible de la propia causa» (pág. 133).

Pero aún más peligrosas resultan estas creencias políticas cuando se apoyan, como los platónicos y sus sucesores modernos, en mitos y en religiones mundanales inventadas por sus pensadores. Como bien dijera George Santayana: «El mito, cuando otro hombre lo ha inventado, puede pasar por historia; cuando este hombre es Platón y ha vivido hace mucho tiempo, puede pasar por revelación»[52].

Capítulo 4
El legado político bizantino

Entre los muchos aportes de los bizantinos a la cultura de la modernidad, podemos seleccionar dos orientaciones de su filosofía política que tuvieron especial repercusión: 1) a lo que en el Renacimiento se denominarán Estados y 2) al modo de relacionarse con el pueblo común.

1) De la curiosa filosofía-teología orientada a la salvación del hombre, mejor dicho, de los Sabios, por obra de su propio intelecto *(nous)* prescindiendo de la Gracia divina y del apoyo de Jesucristo, Verbo encarnado, resulta lógico que surja una política que pretenderá construir racionalmente un nuevo mundo secular, ahora inmanentizado (o sea, cerrado sobre sí mismo) mediante el exclusivo esfuerzo del hombre.

Pero esta actividad creadora se le adjudica exclusivamente al soberano secular, al que se le otorga potestad para manejar los dos órdenes, el secular y el espiritual, que deberán estar unificados de alguna manera, para confiarlos a un solo poder, el poder temporal.

Evidentemente esto rompe el delicado equilibrio entre los dos poderes que había intentado establecer la anterior Edad Media en Europa, con un poder espiritual balan-

ceando moralmente los excesos del poder temporal. Pero es justo reconocer que le dieron fuerza a aquella posición reaccionaria los excesos de algunos pontífices entrometiéndose en la política temporal e inclusive presidiendo gobiernos temporales en los llamados Estados Pontificios, lo que los condicionaba a las exigencias de la política práctica. Basta leer las indignadas reacciones de algunos autores renacentistas, como la del prestigioso Lorenzo Valla, acerca de la alegada «Donación de Constantino» de territorios a los papas, que se reveló como una falsificación; así como las de Leon Battista Alberti y, anteriormente, del propio cardenal Nicolás de Cusa (el Cusano). Dice Lorenzo Valla, defendiendo al papa Silvestre, pretendido receptor de la donación: «No dejaré que a un hombre santísimo se le haga esta ofensa, no permitiré que a un óptimo pontífice se le haga el ultraje de decir que aceptó imperios, reinos, provincias, cosas a las que suelen renunciar todos los que quieren ser clérigos. Pocas cosas poseyó Silvestre y pocas cosas los demás santos pontífices…»[53].

Lo malo del asunto fue que esta legítima reacción, en algunos casos motivada para resguardar la espiritualidad de la Iglesia católica, llevó a muchos intelectuales renacentistas, y a la Edad Moderna en general, a un desarrollo inverso en lo político, a un nuevo tipo de clericalismo, por el que pretendían usurpar las funciones clericales de orientación espiritual y hasta religiosa de la sociedad adoptando funciones *priesterschaft*, propias de prestes, como dicen despectivamente de los intelectuales modernistas los sociólogos alemanes actuales, o propias de *clercs* (clérigos) como rotulan los franceses a sus intelectuales.

En mi opinión, gran parte de la política del modernismo, si en sus aspectos políticos superficiales está orientada a terminar con la tutela clerical, en un nivel más profundo trata de independizar al mundo de la Providencia y de la ordenación puesta por su Creador, así como de independizarlo de todo ordenamiento moral, sustituyéndolos por modos y ordenamientos morales inventados racionalmente por los Sabios, que prescinden de la Revelación cristiana, pero también de toda religión institucionalizada, que intentaron sustituir en lo público instituyendo religiones mundanales y confinando a las verdaderas religiones al ámbito privado. Arrasan así, prepotentemente, con la justa pretensión de los ciudadanos religiosos de intervenir en la ordenación moral de sus sociedades, tal como veremos más adelante.

2) Esto nos conduce al segundo aporte político importante del bizantinismo a la modernidad. Junto con la absoluta primacía del Príncipe sobre todos los campos de la sociedad y el relegamiento de lo religioso-moral al ámbito de lo privado, aparece la pretensión de los autodenominados Sabios, Iluminados, Santos, Revolucionarios, o lo que sea, de apropiarse del poder político y cultural para dirigir despóticamente según sus ideas o fantasías a los pueblos, a los cuales menosprecian y rebajan como irracionales, codiciosos, materiales, supersticiosos, oscurantistas, *helotas*, *lumpenproletariat*, inferiores, o lo que sea, para denigrarlos y dominarlos y para construir sobre tal vil materia «sociedades nuevas» y «hombres nuevos».

Estas transferencias históricas entre culturas no nos pueden extrañar. El historiador Arnold Toynbee, en una interesante indagación, rastrea estos orígenes bizantinos

en el totalitarismo soviético en Rusia. Precede a esa conferencia dada en la Universidad de Princeton una aprobatoria cita del poeta latino Horacio, que comparto: «Se puede arrojar afuera la Naturaleza, pero ella seguirá retornando»[54].

Apunta entre las características más salientes de la sociedad bizantina principalmente dos: «La convicción de que Bizancio siempre estaba en lo cierto y la institución del Estado totalitario» (pág. 173).

El orgullo de los griegos sometidos al Imperio romano les llevó «a pretender salir de esta situación convirtiendo al Imperio en un asunto griego. En la época de los Antoninos, los intelectuales griegos se apropiaron de la idea del Imperio romano presentándolo como una concreción del reino ideal de los reyes filósofos de Platón» (pág. 173). Retomando la tradición del paganismo de convertir la religión en parte de la vida pública secular, «esperaban que el cristianismo pasara a ocupar la posición dependiente y subordinada del anterior paganismo en el Imperio» (pág. 178). En el Imperio romano de Occidente, después de cuatro siglos de persecuciones, la Iglesia católica pudo conseguir su independencia, pero no ocurrió lo mismo en el Imperio romano de Oriente. Allí «la batalla se arrastró durante doscientos años, pero terminó con una Iglesia convertida virtualmente en un departamento del medieval Estado romano de Oriente. Y un Estado que ha reducido la Iglesia a esta posición se ha hecho a sí mismo "totalitario" en el sentido actual del término» (pág. 179). «En este Estado totalitario bizantino, la Iglesia puede ser cristiana o marxista en tanto que se someta a ser una herramienta del Estado secular» (pág. 182).

En los capítulos anteriores vimos cómo esta curiosa cultura política originada en el bizantinismo orienta el pensamiento político renacentista. En los siguientes capítulos, veremos cómo estas posiciones se mantienen en los teóricos políticos del modernismo hasta hoy.

Capítulo 5
Deslumbramiento y expansión humana en el Renacimiento

La primera impresión global que tiene cualquier observador honesto ante las obras y realizaciones de los pensadores, artistas, arquitectos, retóricos y políticos del Renacimiento italiano es de deslumbramiento ante el espléndido despliegue de una nueva actitud humana frente al mundo secular *(mundus)* y la vida terrenal. Comprueba en sus protagonistas un asombro compartido ante la inmensidad de la naturaleza (muchos la ven como eterna) y una convicción de que todo es posible de cambiar y de reconstruir mediante el esfuerzo creativo humano, así como un sentimiento común de apertura y de liberación de trabas de todo tipo. Todo es posible y nada parece tener límites.

Junto con el denominado Siglo de Pericles, cuando se estableció la democracia ateniense, nació el teatro y floreció espléndidamente la cultura griega clásica, pienso que se puede decir válidamente que el Renacimiento italiano es otro de los pocos grandes momentos históricos de apertura de horizontes, de liberación de trabas y de expansión de la humanidad. Esto nadie lo pone en duda.

Pero para los que hacemos sociología política e historia de los conceptos políticos, *Begriffsgeschichte* como la define Reinhart Koselleck, aparecen entre estas dos épocas culturales fundamentales diferencias sociopolíticas y conceptuales por debajo de las aparentes similitudes, de las ideologías complacientes que pretenden asimilarlas, y del lugar común de que el Renacimiento significó un retorno a la Grecia clásica en su periodo de esplendor.

Precisamente, el vuelco dado a los estudios sobre el Renacimiento a partir de la década de 1960 comenzó por la renovación de los estudios filosófico-morales que incluyen también el tratamiento del Estado y de la política[55].

Un aspecto que suele dejarse de lado en un acontecimiento de tal magnitud es que el Renacimiento nace junto con la expansión del capitalismo ante los descubrimientos geográficos que abren el mundo a la expansión colonialista europea. Esta circunstancia, aunada con la mentalidad helenística nacida al calor de los imperialismos macedónico y romano, contribuye en gran parte, a mi parecer, a explicar la nueva configuración que adopta la política, que la hace radicalmente diferente de la política tal como se practicaba en la democracia ateniense.

Los románticos alemanes como Goethe y Hölderlin presentaban el Renacimiento como una vuelta a Grecia, al ideal pagano del hombre y de su libertad, que había sido ahogado por el cristianismo. A mediados del siglo xix aparece el clásico de Jacob Burckhardt *La civilización del Renacimiento en Italia,* que inspiró a generaciones de intelectuales, continuado por C. Voigt y posteriormente por el filósofo Wilhelm Windelband, entre muchos otros, e inauguró una especie de beatería o de culto a la política del Re-

nacimiento. Es ilustrativa de esta corriente la famosa conferencia de 1904 de Windelband sobre la filosofía del Renacimiento[56]. Aunque ya hace algunas salvedades, dice todavía frases como estas: «Es la gran época de la historia del mundo [...] que llegará ahora a todo el planeta», vinculándola con el «encanto de las aspiraciones coloniales de estas últimas décadas»; aspiraciones coloniales que, para mí, llevarían al mundo a la Primera Guerra Mundial, que sería el principio del fin de estas ilusiones universalistas de la Época Moderna europea que despertó el Renacimiento. El objetivo de la filosofía del Renacimiento, para él, es la *Restauratio magna* (la gran restauración del mundo) y la implantación del *Regnum hominis* (el reinado del hombre) «mediante una ordenación de las relaciones sociales dirigida por la ciencia». «Por eso (resume) el Renacimiento es para nosotros el prototipo del progreso en la historia humana[57]». Progreso que se sienten llamados a imponer a los otros países que califican como «atrasados».

Sobre esta posición continúan acumulándose dogmáticamente más afirmaciones ideológicas y prejuiciosas de tipo individualista, laicista, anticatólico y liberal, tales como que el Renacimiento es la lucha contra la barbarie medieval, contra el ahogo escolástico, contra el oscurantismo y la tiranía clerical, y que es la apertura del hombre a la libertad y a la autonomía al desaparecer los dogmas religiosos, así como otros lugares comunes similares. Algunos llegan hasta sostener que Giordano Bruno «fue un mártir de la democracia», cuando para Guido De Ruggiero era «probablemente, el más antidemocrático de todos los filósofos».

Ríos de tinta corrieron para discutir si la cultura del Renacimiento significaba un corte antitético con la cultura de la Edad Media, un abismo entre ambas, o era su continuación filosófica, mostrando ambas partes contradictorias un desconocimiento de cómo se forman y se transforman las culturas, propio de épocas previas a la ciencia de la antropología cultural. Hay más interinfluencias y continuidades entre las culturas de lo que se suele creer.

El erudito renacentista Raymond Klibansky afrontó científicamente esta cuestión. En sus conversaciones con G. Leroux dice: «En la época de mis estudios se veía una ruptura total entre la Edad Media y el Renacimiento»[58]. Fue así como en 1940 inició la publicación de una serie documental titulada *Corpus Platonicum Medii Aevi* donde transcribe las obras de Platón y sus numerosos comentarios aparecidos durante la Edad Media, especialmente en el siglo xii, cuando se produce el renacimiento platónico con obras como el *Menón*, el *Fedro* y gran parte del *Timeo*, que circularon ampliamente avaladas por la Escuela de Chartres.

También en la anterior discusión se dejó de lado el importante aporte de la escuela nominalista medieval de Guillermo de Ockham y Duns Scoto, que tuvo muchos seguidores renacentistas en las universidades de Padua, Bolonia, París y Oxford, y que abrió caminos a la ciencia moderna y también a filósofos de nuevas orientaciones como el llamado «cabalismo cristiano» que de la Edad Media se propagó en el Renacimiento. Asimismo, se dejó de lado al aristotelismo decadente de signo averroísta posterior a la condena del averroísmo latino en París (1277), que en el Renacimiento tuvo su centro fanatizado en la Universidad

de Padua, y que se opuso violentamente a la Academia Platónica de Florencia de signo neoplatónico, hermetista y cabalista heredado de Bizancio, cuya orientación fue la que finalmente dio su marca distintiva al Renacimiento italiano y la que se impuso en la política de la Edad Moderna.

Dentro de esta corriente principal que fue la que dio su «*ethos* cultural» al Renacimiento, había diferentes posiciones con respecto a la religión católica: desde las posiciones personales de hostilidad, aunque disimuladas por temor a las sanciones, hasta las favorables al catolicismo o las de los confundidos por desconocimiento teológico que no dejaron sin embargo de ser católicos. Son aleccionadores en esto los casos de Pico della Mirandola, que ya en su madurez quiso entrar en la orden dominicana y que fue enterrado con ese hábito en la iglesia de Santa María Novella, y de Marsilio Ficino, que a los cuarenta años recibió las órdenes sagradas y fue un sacerdote ejemplar hasta su muerte.

También en el lado indiscutiblemente católico tenemos a otras figuras máximas del movimiento renacentista que optaron por adoptarlo con importantes correcciones, como los cardenales de la Iglesia católica Nicolás de Cusa, el bizantino Besarión, Pietro Bembo, y hasta el eminente humanista Enea Silvio Piccolomini, que fue consagrado papa.

Pero, en general, la reacción del pensamiento católico de la época fue bastante confusa, desenfocada y a veces exagerada en la represión. Al coincidir con un periodo histórico de desprestigio y corrupción dentro de la Iglesia, las principales energías debieron orientarse prioritariamente a la justa crítica de esta situación, como lo hicieron san Ber-

nardino de Siena, san Antonino de Florencia, san Carlos Borromeo y Gil de Viterbo, entre muchos otros más. El filósofo marxista Ernst Bloch sostiene que, en esa época, las universidades católicas «aunque fueran infinitamente más creíbles e interesantes que las universidades protestantes» no supieron adaptarse a la nueva situación. Aunque con excepciones como las de Francisco Suárez y la Escuela de Salamanca, «en su conjunto, no se encuentra en ellas más que una acumulación de temas enmohecidos y de mediocridades»[59].

Sin embargo, autores prestigiosos como Richard Henry Tawney en Inglaterra y Ernst Troeltsch en Alemania coinciden en la importancia que tuvieron los filósofos morales y los economistas católicos de esa época, cuyos argumentos contra el capitalismo en expansión utilizaron inclusive Lutero y Calvino en un primer momento.

Son pocos los que señalan como impulsor de la cultura renacentista al exponencial crecimiento del capitalismo en Europa, que necesitaba romper con toda traba moral, y al correspondiente crecimiento del dominio que ejerció la burguesía capitalista, imponiendo sus modos de actuación, sobre la política y la cultura. Tampoco se suele insistir sobre las considerables diferencias culturales y políticas que existieron entre la Grecia clásica del periodo democrático y la cultura helenística construida sobre los imperialismos de su época. Esto es lo que vamos a tratar a continuación.

Capítulo 6
Diferencias culturales entre la Grecia clásica y el helenismo

En el capítulo 2, cuando mostramos el decisivo aporte de la filosofía-teología bizantina al Renacimiento italiano, se hizo necesario aclarar que esta curiosa filosofía había perdido contacto o deformado a los autores de la Grecia clásica, especialmente a Aristóteles, y que el pensamiento griego que alegaban seguir era el de los filósofos del periodo helenístico mechados de doctrinas místicas, astrológicas, hermetistas y mágicas, muchas de ellas provenientes de Egipto, Siria y Persia. En términos generales, podemos decir que esto era lo que transmitían los bizantinos a los italianos del Renacimiento, con el rótulo de cultura clásica. El especialista en la religión griega y helenística, Martin P. Nilsson, después de analizar detenidamente estos aspectos, sostiene que los reyes helenísticos y, a imitación de ellos, los emperadores romanos, usaron este tipo de religiones mágicas para consolidar su poder sobre los pueblos sometidos tratando de unificarlas en el culto al emperador. Completamos el asunto finalmente con la autorizada opinión de un filósofo de la cultura del prestigio de Ernst Cassirer, según la cual el camino que debía conducir a la épo-

ca clásica de la filosofía griega estaba cerrado al Renacimiento, que solo pudo conocer esta filosofía envuelta en ropaje helenístico. No podemos dejar de lado que hasta mediados del siglo xv los latinos conocían pocas obras de los autores griegos de la época clásica y que muchas de ellas eran producto de traducciones y hasta retraducciones del siriaco y del árabe.

A esto debemos agregar que en el Imperio romano de Oriente se repudiaba la forma política de la democracia que constituyó el «siglo de Pericles» a tal punto que, de toda la época helenística, no se conoce un solo comentario de la *Política* de Aristóteles, y que en todo el período de mil años del Imperio romano de Oriente solo hay sobre ese libro fundamental de la democracia algunos escolios de Miguel de Éfeso[60].

Esto nos lleva necesariamente a aclarar las características sociopolíticas de la llamada «Edad Helenística», cuya cultura solo recientemente se ha configurado entre los historiadores como una unidad histórica particular con características definidas.

La mayoría de los historiadores coincide hoy con Johann Gustav Droysen, que en 1877 trató el helenismo como una unidad histórica que comienza con la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C., cuando el imperio macedónico había conquistado todo el mundo conocido y dominaba políticamente a todas las *polis* de Grecia; imperio que queda en manos de los regímenes militaristas de ocupación encabezados monárquicamente por sus generales, los llamados «Diádocos» o Sucesores. Se cierra con la batalla de Accio, el consiguiente suicidio de Marco Antonio en el año 30 a. C. y la anexión total de Egipto, que abre la época

de la dominación mundial del Imperio romano. Son trescientos años de consolidación de un modo político con caracteres definidos que se insertan en el Imperio romano de Occidente, que se mantendrán en el Imperio romano de Oriente y que tras su caída continuarán influyendo en el Renacimiento europeo.

Como bien dice Peter Green, el gran especialista del periodo helenístico, se trata de un proceso histórico en el cual enormes áreas geográficas «fueron apropiadas por la fuerza y, en un sentido muy realista sentido, explotadas por señores con dominio absoluto *(overlords)*: griegos, macedonios y posteriormente romanos». Agrega a continuación que en sus estudios sobre esa época se encontró «con un mito pernicioso, mezcla de evangelismo cristiano anacrónico y ensoñaciones *(wishful thinking)* inspiradas por Plutarco y dirigidas (conscientemente o no) a dar justificación moral a lo que era esencialmente, a pesar de su romántica popularidad, una explotación económica e imperial a gran escala». Citando a varios autores concordantes, nos dice que la actitud hacia el imperialismo helenístico que predominaba hasta la Segunda Guerra Mundial provenía de una buena conciencia colonialista, la cual cambió con el proceso de descolonización posterior[61].

La misma posición tiene la recopilación que hizo la Universidad de Oxford sobre el periodo helenístico. Simon Price dice con el típico *understatement* británico: «La conexión, visible aquí, entre el poder político y el dominio cultural tiene una interesante analogía con la diseminación de la cultura europea hacia nuestras colonias»; aunque más adelante precisa el asunto: «Este proceso (de expansión en todo el Medio Oriente) solía ser visto a través de anteojos

rosados, como el inocente regalo de la civilización a los bárbaros sumidos en la ignorancia; al fin y al cabo los británicos estaban haciendo precisamente lo mismo en su imperio»; y termina diciendo que hoy, en la era poscolonial, se está viendo que todo este proceso de helenización era el producto del poder de los reyes legitimado por la real o pretendida superioridad cultural de los ocupantes con respecto a los pueblos sometidos[62].

Dominación política y sumisión de los pueblos

Fue a través de Alejandro Magno que entraron en Occidente los atributos orientales de sumisión política que convierten a los que eran ciudadanos en súbditos manipulables. Un símbolo paradigmático de este cambio en las costumbres políticas de la Grecia clásica ocurre cuando impuso a sus súbditos la costumbre oriental de la *proskynesis*, de postrarse frente a él arrodillados y con la frente tocando el suelo. Varios de sus generales que todavía conservaban la dignidad helénica se niegan a reconocerlo como dios. Es muy posible que se deban a eso los asesinatos ordenados por él del viejo general Parmenión, compañero de su padre y vicejefe de los ejércitos, de su hijo Filotas, comandante de la caballería, de Calístenes, su comentarista y sobrino de Aristóteles (falsamente acusado de conspiración) y de varios más. Con esto y la debilidad humana consigue imponer esta costumbre oriental, con todo lo que ello significa. Consta que envió a Nicanor, hijo adoptivo de Aristóteles y oficial de su Estado Mayor, a comu-

nicar a los helenos, reunidos en Olimpia, que reclamaba honores divinos. El hecho es que las actitudes políticas hacia los monarcas y los soberanos cambiaron desde entonces en nuestro mundo cultural.

Los historiadores actuales están comenzando a captar esta realidad colonialista y a estudiar las sublevaciones que provocaba. Pierre Vidal-Naquet transcribe un discurso de Elio Aristides a las ciudades sometidas a la dominación romana, donde les dice cosas como estas: «¿Siempre habrá un niño o un viejo lo bastante estúpido para no saber que una ciudad única, la primera y la más grande, tiene a toda la tierra bajo sus dominios, y que el poder supremo está en manos de una familia (imperial), que os manda a los gobernadores de cada año, según la ley, y que pueden decidir sobre todos los asuntos grandes o pequeños, a su libre arbitrio?». También nos dice este historiador que Plutarco recordaba a los magistrados locales: «No te lo tomes muy en serio y no estés tan orgulloso de la corona con la que te adornas, porque estás viendo las botas de los soldados y las sandalias (del procónsul romano) encima de tu cabeza»[63].

Estos antecedentes permiten captar la configuración de un nuevo modo cultural de estructuración política, con dos sectores tajantemente separados: los ocupantes del poder que se consideran superiores con derechos indiscutibles de mando, y los súbditos a los que solo corresponde obedecer, que a través el Imperio romano de Oriente pasó al modernismo europeo. Aparece el *autókrator* como monarca absoluto, apoyado en grupos elitistas que se creen, son o aparentan ser culturalmente superiores por cualquier concepto, lo que autoriza a estas nuevas configura-

ciones estatales a manipular al pueblo común y a ordenar la sociedad según sus ideas, clausurando así toda posibilidad de una auténtica democracia. Para captar la diferencia, recordemos que Aristóteles en su *Política* (parte III, caps. 10 y 11) demuestra que ninguna cualidad (como el abolengo, la cultura, la virtud o el ser mayoría) justifica el mandar sobre hombres que son libres e iguales[64]. «Porque los muchos *(plethos)* de los cuales cada individuo es solamente una persona ordinaria, cuando se reúnen, es muy probable que sean mejores que los pocos buenos» (1281b 1-5).

Este nuevo punto de vista en los estudios helenísticos se proyecta también en los recientes estudios que le dan una entidad propia al pensamiento político del período histórico cultural helenístico que se consolidó en los mil años de perduración del Imperio romano de Oriente y que de allí pasó al Renacimiento europeo y al modernismo en el campo de la política.

En uno de los pocos trabajos especializados sobre el pensamiento político y las nuevas estructuras emergentes en la época helenística, Gerhard Aalders sostiene que, a pesar del entrecruzamiento de las varias corrientes del pensamiento en este complejo todo, se puede «delinear algo parecido a una tendencia general del desarrollo [...]. El nuevo mundo del helenismo, esto es, el de las grandes monarquías bajo soberanos absolutos, era esencialmente incompatible con el viejo mundo de la *polis* [...]. La democracia se convirtió cada vez más en una nebulosa e imprecisa noción, indicando más bien un régimen republicano moderado, difícilmente distinguible de una aristocracia u oligarquía»[65]. Para él, «la muerte de Aristóteles [...] es un

punto decisivo en la historia de las ideas y especialmente en la historia de las ideas políticas»[66].

En un capítulo titulado «Explicación y justificación de la monarquía absoluta», nos comenta que en el periodo helenístico que luego pasó a la literatura del Imperio romano se defiende (aún a veces llamándolo democracia) al régimen monárquico absoluto sostenido por una minoría oligárquica que se considera superior a las poblaciones sometidas objeto de sus manejos y «considerando la totalidad del territorio con todas las personas y todas las cosas, como una posesión personal del monarca [...]. La posibilidad de que un monarca abuse de su poder, difícilmente era tomada en consideración»[67]. En su Parte iv, dedicada a la adaptación del pensamiento griego tradicional al dominio romano, apunta que hay «una concepción de que todas las personas no son iguales y que no tienen el mismo derecho a gobernar» y que «los mejores están justificados para dominar a los demás, a los débiles y menos civilizados»[68].

El otro elemento de dominación que incorpora a la política este proceso histórico de cambio es la atribución al soberano de cualidades divinas, o sea lo que en la terminología moderna de la política se califica como el aprovechamiento de la religión, o de sus sucedáneos, por parte de los gobernantes para imponerse a sus súbditos. Junto con la conquista y ocupación militar y la autoatribución de la superioridad cultural, este clericalismo invertido completa el cuadro de las monarquías absolutas, ahora monopolizadoras de lo político.

Para la historiadora argentina Adriana Beatriz Martino, el origen de esta inversión de la política en nuestra cultura entró por Alejandro Magno, que aprovecha la tradición

oriental para hacerse reconocer como un dios y obtener así la sumisión de los pueblos. «En Egipto aprendió que los reyes eran dioses, en Persia, emanaciones del poder celeste, y en Babilonia, vicarios de las divinidades nacionales[69]». Varios autores coinciden en que esta tradición religiosa oriental en la política impuesta en Egipto a partir de los Ptolomeos, fue también aprovechada a partir de Augusto por muchos emperadores romanos. Parece innecesario señalar que este revestimiento de la autoridad política con los ropajes de la divinidad fue lo que provocó la resistencia de los primeros cristianos y el fundamento jurídico de su sangrienta represión, tal como lo exponen las famosas Instrucciones del emperador a su procónsul, Plinio el Joven. Y a pesar de la conversión al catolicismo, estas características, aunque mitigadas, continuarán con el «cesaropapismo» de los emperadores bizantinos que convocaban y presidían concilios ecuménicos y pretendían dirimir cuestiones teológicas exiliando o aprisionando obispos.

Un nuevo concepto de lo que es política

Todas las características que hemos reseñado sumariamente están en radical oposición con las características de lo propiamente político, que para muchos autores (M. I. Finley, Christian Meier, W. G. Forrest y Jürgen Gebhardt) nacieron en la Grecia clásica.

Uno de estos autores, Meier, sintetiza bien las diferencias entre lo que era considerado política en la Grecia clásica y lo que se considera política a partir del periodo hele-

nista hasta ahora. «No parece necesario extenderse acerca de las diferencias entre las condiciones de la Grecia y aquellas del periodo moderno temprano, cuando la monarquía adquirió el monopolio del poder y del proceso de decisión política. Esta monopolización del poder estaba apareada por una extensión del área de control monárquico a la organización del Estado, a los asuntos económicos y sociales y aun a los asuntos religiosos. […] El sentido del vocablo "lo político" se fue volviendo hasta cierto punto contradictorio. Originariamente el término se relacionaba con la *polis*, que era lo mismo que la comunidad cívica y cierto tipo de constitución; más tarde se relaciona con el Estado representado por el monarca. Actuar "políticamente" era al principio entendido en el sentido positivo de actuar en el interés general, siendo lo contrario de actuar por el propio interés […]. En los últimos siglos, es posible ver los diversos procesos de cambio convergiendo de alguna manera en una dirección en beneficio, primero de una burguesía, luego también del proletariado. Hoy, sin embargo, cada vez más tenemos la sensación de que están corriendo en varias direcciones, para beneficio de casi nadie[70]».

Gebhardt compara el *eu zen* (la vida buena) de la *polis* que surge de la política entendida como «una autónoma unidad activa de ciudadanos», que es lo que permite a cada uno crecer como *spoudaios* (persona madura desarrollada humanamente), contrastándola con «el hecho bruto de la sociedad de un hombre con los otros hombres a través de la necesidad, tal como muchos modernos parecen pensar»[71]. Se está refiriendo a las teorías contractualistas basadas en el interés individual, que fundamentaron la política

del modernismo hasta John Rawls. Aristóteles «descarta explícitamente las interpretaciones que ven a la *polis* no como una comunidad política sino como una sociedad formada por relaciones entre individuos que establecen vínculos entre sí por intereses particulares, consolidados estos vínculos por convenios o leyes de mutuo reaseguro, como son nuestras sociedades actuales»[72]. Niega que este tipo de sociedades sean una *polis* y por lo tanto tengan política (en el sentido griego) ni democracia.

Vemos así cómo el cambio del sentido de la política que hemos reseñado evoluciona hacia un nuevo sentido de la política como defensa y promoción de intereses, que ya no es la defensa y la promoción de los intereses de la comunidad cívica en su conjunto.

Vemos también que el eje de las cuestiones y las decisiones políticas se fue trasladando desde la comunidad cívica (hoy entendida como sociedad civil) hacia los soberanos enquistados en el Estado, y que la política se ve en la modernidad como orientación y manipulación de los pueblos.

Sociológicamente hablando, este sistema de dominación en que se convierten los Estados de la modernidad ha transformado a los que eran ciudadanos activos en súbditos pasivos aislados los unos de los otros, atomizados y fácilmente sometidos a la manipulación de los poderosos, que controlan el foco emisor de estímulos que mueven a estas masas propiamente dichas, como materia física inerte[73].

No hay otra manera de justificar el dominio político de unos hombres sobre los otros que inferiorizar a los dominados y exaltar sobre aquellos a los dominadores.

En la Segunda Sección: «Consolidación teo-filosófica del modernismo romántico en la política», veremos cómo se configura esta situación de dominio en una nueva definición ontológica de lo social, basada en teosofías inspiradas en esas estructuras políticas de la época helenística, que en su momento fueron antidemocráticas y antipolis.

Pero previamente debemos aclarar cómo impactó el modernismo en las religiones de Occidente, para entender mejor su ontología política resultante.

PARTE II

Irrupción del modernismo en el catolicismo, el anglicanismo y el protestantismo germánico

Cuando se convive dentro de una cultura, resulta difícil escapar de la impregnación con los sistemas de creencias y los sistemas de valores predominantes en tal cultura.

En su periodo de antropólogo cultural, Gregory Bateson forjó el término *eidos* para designar los principios y definiciones generales que dan coherencia a un sistema de creencias en acción, así como otros denominaron *ethos* a las pautas generales que integran los sistemas de valores que siguen las personas en una sociedad. Ambos, *eidos* y *ethos*, son respuestas a una manera específica de ver el mundo (cosmovisión), o a un encaramiento ante el mundo *(weltanschauung)* como la definió Wilhelm Dilthey, que predomina en cada cultura y que es una síntesis de expresiones cognitivas, afectivas y conativas vinculadas entre sí, que la caracterizan como una época de la historia. (En el caso de la cultura de la modernidad o modernismo, que aquí estamos estudiando, Dilthey la trata bajo el rubro de «naturalismo» o de «materialismo», así como mi maestro en la Universidad de Harvard, Pitirim Sorokin, la clasifica como «cultura sensista», o sea, basada en los sentidos).

La gente, en general, usualmente orienta sus acciones según estos encuadres culturales, sin darse cuenta y sin co-

nocerlos racionalmente, aceptando de manera implícita estos principios y definiciones como algo natural, como algo que se da por sentado y que no se discute, y actuando en consecuencia. Algunos antropólogos culturales, para hacernos captar este fenómeno, equiparan la cultura con el aire que respiramos y en el que vivimos sin darnos cuenta o, mejor aún, con el agua para los peces, diciéndonos que de lo último que se apercibe un pez de aguas profundas es del agua en la que se mueve.

Por todo esto, podemos decir que se requiere un enorme esfuerzo intelectual y emocional para darse cuenta de los fundamentos de estos condicionamientos culturales y, si no se está de acuerdo con ellos, para emerger de tales condicionamientos, actuar de forma distinta y realizarse como persona según otros paradigmas culturales.

Esta fue la ímproba realización en el inicio de las grandes religiones universales, o «religiones históricas», en la clasificación de Robert Bellah[74]. Todas estas religiones emergieron rompiendo con el *eidos* y el *ethos* de su cultura para instituir otros principios integradores; aunque tal como ocurre en toda transformación cultural, mantuvieran muchas pautas de la cultura anterior.

En el caso de las religiones históricas que aparecieron con las transformaciones de la llamada Era Axial, o sea, en el primer milenio anterior a la era cristiana, y de las posteriores, como el cristianismo y el islamismo, todas tienen una característica similar: «Común a todas estas civilizaciones fue la evolución e institucionalización de una tensión básica entre los órdenes trascendental y mundanal»[75].

A partir de esta separación que hacen las religiones históricas entre trascendencia y siglo o mundo y la tensión

consiguiente, la investigación sociológica de las culturas nos enseña dos cosas: 1) Que en la base de casi todas las creencias religiosas está implícitamente admitido que la certeza de sus enunciados es mucho mayor y pertenece a un orden diferente que la certeza de cualquier enunciado de carácter profano, y que los objetos a los que se refieren estos enunciados tienen un "aura de factualidad" o un nivel de realidad mucho mayor que todos los demás objetos»[76]; 2) En todas las grandes culturas, con la excepción de la de tipo «sensista», y salvo anomalías, el dogma básico de cada religión histórica es considerado superior y condicionante de las manifestaciones culturales, y por este y a través de este se integran, aunque nunca completamente, los sistemas culturales. Esto fue establecido científicamente a partir de 1937 en la impresionante recopilación realizada por Pitirim Sorokin en su clásico *Dinámica social y cultural* [77]. Amplía esta afirmación Eisenstadt: «Ciertamente, en todas las sociedades humanas, el orden ultramundanal ha sido considerado como algo diferente, por lo general superior y más poderoso, del mundanal»[78].

Ahora bien, la primera vez en la historia de la humanidad occidental en que se subvirtió este ordenamiento ocurrió con el asentamiento y expansión de la cultura de la modernidad. Precisamente, este principio fundamental constituye la base del *eidos* y del *ethos* de la modernidad. Las continuas tentativas de negar lo trascendental o de subordinarlo a lo mundanal o secular caracterizan esta curiosa cultura en la que vivimos.

La tensión y el conflicto entre los órdenes trascendental y mundanal de los que hablan los autores apareció espectacularmente en Occidente con la convivencia de sus reli-

giones universales o históricas (catolicismo, anglicanismo y protestantismo) con la cultura de la modernidad y con su poderosa influencia sobre ellas. Todas debieron afrontar los típicos problemas de adaptación, de rechazo y de aculturación, que resolvieron de manera distinta. Todas ellas incorporaron aspectos que apreciaban como positivos y enriquecedores, rechazaron otros que consideraban como negativos y deformantes de sus principios y se adaptaron a muchas otras pautas culturales vigentes más intrascendentes. Pero lo importante e ilustrativo es ver cómo resolvieron el conflicto básico de la negación de lo trascendental.

Esto es lo que vamos a apuntar someramente a continuación.

Capítulo 1
La crisis modernista dentro del catolicismo

En el fragor del conflicto y de la discusión, ante las suspicacias mutuas y los insultos recíprocos, no se ha sabido ver este aspecto fundamental del choque de culturas, proveniente de la fuerza en expansión de la cultura de la modernidad, que ya a principios del siglo xix estaba asentada y triunfante en Occidente, para irrumpir en los últimos bastiones que quedaban, que eran las religiones trascendentales. En el caso de la religión católica, el conflicto se traba dentro de la Iglesia jerárquica con la participación de algunos pocos laicos ilustrados, pero resulta ajeno al laicado en general, en una organización en esa época, muy centralizada y con disminuido prestigio intelectual. Como dijera un autor de la época, fue como un conflicto bélico de Estados Mayores sin la intervención de sus tropas.

Resulta aclaratorio apuntar que este movimiento de penetración, antes de ser denominado oficialmente por los documentos vaticanos como «modernismo», fue etiquetado de diversas maneras, pero que en su conjunto caracterizan los principios internos de la cultura de la modernidad ante la religión. «Se le colocaban diversas etiquetas: kantismo, naturalismo, subjetivismo eran las más frecuentes, pe-

ro también se hablaba de relativismo, agnosticismo, inmanentismo, evolucionismo, individualismo, secularismo»[79]. El conjunto de estos términos delimita con bastante claridad los principios integradores del *eidos* de la cultura de la modernidad.

Reconocidamente, el llamado «modernismo» en la esfera religiosa y su conflicto con el catolicismo cobra su mayor fuerza y repercusión en Francia, que en los años finales del siglo xix y los primeros decenios del siglo xx era considerada por todos como el centro cultural de Europa y era el teatro donde cobraba resonancia cualquier movimiento intelectual.

Para entender mejor el movimiento modernista en la esfera religiosa debemos dejar de lado los demás movimientos culturales, artísticos y políticos que portaban ese rubro, tales como el «modernismo literario o artístico», así como el «modernismo social» del movimiento de la revista *Le Sillon* encabezado por Marc Sangnier, o el «modernismo político» de *La justice sociale* de P. A. Naudet y de *La vie catholique* de P. Dabey, aunque esta última estaba más bien orientada a combatir el «autoritarismo clerical». No obstante, desde el punto de vista del choque de culturas, todos estos movimientos son testimonios del avance de la cultura de la modernidad y de la beatería que esta palabra suscitaba. Pero también, en los aspectos político-sociales de la cultura, puede verse la cerrazón mental, el clericalismo en cuestiones temporales y el tradicionalismo llevado indebidamente a la política, por parte de las autoridades eclesiásticas.

Inversamente, en una aproximación no demasiado usual, este libro pretende referirse —tal como lo anticipa-

mos— a las relaciones y las tensiones entre el orden trascendental y el orden temporal en los aspectos religiosos de la cultura modernista para entender mejor la política actual.

La eclosión del propiamente llamado «modernismo religioso» en Francia ocurre con los escritos del abate católico Alfred Loisy; aunque este está dentro de la corriente de lo que se llamó «liberalismo religioso», que había sido iniciada muchos años antes por católicos como Félicité de Lamennais y otros colaboradores de la revista *L'Avenir* tales como Montalembert y Lacordaire, que sin embargo no compartían sus posiciones teológicas. Prueba de esto es que las condenas del papa Gregorio XVI en 1832 y 1834 están dirigidas solamente a él y se basan en una cuestión teológica: su tentativa típicamente modernista de querer juzgar la Revelación de Dios mediante la razón humana. «Es imposible que sin Dios aprendamos a Dios, quien por el Verbo enseña a los hombres a conocer a Dios. Propio es de hombre soberbio o, más bien insensato, pesar por balanzas humanas los misterios de la fe, que superan todo sentido…» (Encíclica *Mirari Vos.* A. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, n° 1616*). También la reprobación al modernista católico alemán Georg Hermes, de septiembre de 1835, habla solamente de esta cuestión teológica.

Una muestra de la debilidad de la autoridad moral en que había caído la Iglesia católica de la época entre la sociedad francesa la da la reacción de los intelectuales ante la excomunión de Lamennais. La intelectualidad más prestigiosa lo aplaude y lo aclama como un héroe y como «el representante de la religión del género humano». Profesores del Collège de France, Victor Hugo, Lamartine, George

Sand y hasta el viejo Chateaubriand lo ensalzan públicamente como «el hombre que prefiere obedecer a Dios antes que a los hombres, aunque se trate del hombre que se sienta en el trono pontifical».

La misma posición básica de Lamennais, mezcla de indiferentismo y de naturalismo, es la que continúa al iniciarse el siglo xx con el abate Loisy, con la diferencia de que ahora es la historia la que suplanta a la filosofía en su pretensión de ponerse por encima de las enseñanzas divinas, y además, el hecho de que en todo Occidente ha avanzado el cientificismo. ¡No en vano han transcurrido setenta y cinco años de dominio de la cultura racionalista del modernismo! Se siguen poniendo en tela de juicio los misterios cristianos, especialmente el de la Resurrección de Jesús, pero ahora sometidos a la crítica de los historiadores. En esto, aunque lo critique en algunos aspectos, Loisy sigue la línea abierta por el protestante Harnack, que en Alemania había dado argumentos al «protestantismo liberal» iniciado por Schleiermacher. Esto ocurre a pesar de sus impugnaciones sobre puntos de detalle. «Aparentemente, el trabajo de Loisy consiste en una refutación punto por punto de las afirmaciones de Harnack [...] en realidad está mucho más cerca de su adversario [...] de lo que se podría deducir de una lectura rápida[80]».

Ya el cientificismo naturalista y la pretensión de las ciencias positivas de ponerse por encima de la religión estaban tomando cuerpo dentro del campo católico.

En esto no se llamó a engaño la curia romana. En el decreto *Lamentabili* de 1907, de las 65 proposiciones consideradas erróneas, los eruditos señalan que hay 13 que se refieren al libro de Loisy *El evangelio y la Iglesia.* Para

aclarar, en esta confusa y tramposa discusión, que lo que se condenan son fundamentalmente puntos teológicos y que lo político en el movimiento tiene mucha menor importancia, cito la posición extraída de ese libro que condena el n.° 36: «La resurrección del Salvador no es propiamente un hecho histórico, sino un hecho puramente sobrenatural, ni demostrado ni demostrable […]». (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* n.° 2636). De las 65 proposiciones consideradas erróneas por el decreto no hay ninguna de carácter político.

La encíclica *Pascendi dominici gregis* del papa Pío X publicada en septiembre de 1907 que analiza detenidamente los errores teológicos de los modernistas, el «Juramento contra los errores del modernismo» y la reafirmación vaticana de la verdad histórica de los Evangelios y las cartas de San Pablo, dan un golpe decisivo al movimiento religioso modernista en el catolicismo.

En estos últimos cien años, la historia de las religiones y la historia bíblica han seguido avanzando, así como buenos estudios filológicos, aceptados por la Escuela Bíblica de Jerusalén, han sido incorporados a las nuevas ediciones de las Sagradas Escrituras. Ya ningún católico sostiene aquellas posiciones inmaduras de deslumbramiento, y todos ubican claramente lo que hay en ese movimiento de cientificismo naturalista y de pretensión de las ciencias sociales de ponerse arriba de la religión, que llevó al paroxismo el movimiento positivista de Auguste Comte. Oportunamente, hice la crítica de esta pretensión como científico social, denunciando estas «transferencias ilegítimas de jurisdicción epistémica o de veredicción» y negando a estos

especialistas en ciencias sociales cualquier «autoridad de campo» en materia religiosa[81].

Pienso que resulta importante aclarar esta irrupción del modernismo, porque en estos días está reverdeciendo el cientificismo con su pretensión de ser el único árbitro de toda la realidad, aunque ahora la tentativa surge de las ciencias naturales. Hoy están apareciendo publicaciones muy difundidas que pretenden impugnar las verdades religiosas y menospreciar a los creyentes, provenientes de unos pocos: astrónomos, biólogos, neurólogos y hasta algunos físicos, que responden a la increíble proclama del *Financial Times* (29-3-2008): «Es hora de poner a las religiones bajo el microscopio»[82].

Capítulo 2
El impacto del modernismo en la Iglesia de Inglaterra

Fue muy diferente el impacto que tuvo la irrupción del modernismo religioso en la Iglesia católica del que tuvo en la Iglesia de Inglaterra.

Dentro del catolicismo, si bien el impacto del modernismo religioso provocó violentas discusiones y polémicas y una gran conmoción en los ambientes eclesiásticos, estas no duraron más de seis años y desde entonces el movimiento dejó de tener influencia apreciable. Había comenzado en 1902 con la publicación del primer libro de Loisy y terminó con la excomunión personal de este en 1908 y la inclusión en el *Index* de sus publicaciones y las de su seguidor en Italia, Ernesto Buonaiuti. La Primera Guerra Mundial de 1914, que abrió una nueva era en la historia europea, clausura la discusión, al menos, en el campo católico.

En cambio, debido a condiciones culturales propias, tanto sociorreligiosas como sociopolíticas, que veremos a continuación, en la Iglesia de Inglaterra el modernismo religioso, llamado también «protestantismo liberal» o a veces «latitudinarismo», provocó estragos.

Por un lado, produjo un alejamiento del cristianismo y de la religión de grandes cantidades de personas y su reacción opuesta: una proliferación de congregaciones disidentes fundamentalistas o «entusiastas» y literalistas bíblicas. El historiador anglicano Paul Johnson apunta a esta primera consecuencia: «Los fundamentalistas evangélicos sencillamente apartaron la mirada tanto de la ciencia como de la "crítica superior" alemana, según se la denominaba. Otros escudriñaron y perdieron la fe [...]. El primer gran éxodo de los que se alejaron del cristianismo sobrevino en la década de 1830; después hubo una deserción constante sobre todo durante la década de 1850 y principios de 1860, bajo la influencia de Darwin»[83]. Otra consecuencia fue la emigración de intelectuales y clérigos anglicanos hacia la Iglesia católica, iniciada por el Movimiento de Oxford y los llamados «tractarianos». Y finalmente, como ocurre en estos choques de culturas, ocurrió en gran medida la alternativa de la asimilación del modernismo o la aculturación por parte de la Iglesia de Inglaterra, que mayoritariamente evolucionó hacia un tipo de religiosidad escéptica y moralista que fue talentosamente satirizada por otro convertido al catolicismo: Gilbert K. Chesterton.

De la primera consecuencia resultante, la del agnosticismo y pérdida de la religiosidad, que también debe haber ocurrido en el catolicismo francés e italiano, a pesar de que en general se aprecia que fue tan importante como para constituir una de las características más relevantes del siglo xix europeo, no puedo hablar por la dificultad de documentarla estadísticamente.

Pero también dentro de la Iglesia de Inglaterra fue muy relevante, y es una característica distintiva, la emigración

de intelectuales y clérigos hacia la Iglesia católica provocada por la debilidad de aquella ante la irrupción del modernismo.

El estado de postración y de inanidad en que se encontraba la Iglesia de Inglaterra a principios del siglo xix como consecuencia del racionalismo iluminista y su pariente ideológico, el deísmo predominante, había sacudido las creencias religiosas de los fieles y llevado a muchos intelectuales a dudar de la Revelación y a pretender sustituirla o mejorarla por una llamada Religión Natural o Racional inventada por ellos, «más apropiada a los tiempos modernos» y que tenía general aprobación.

Este estado de espíritu vigente es caracterizado magistralmente por John Henry Newman, siendo todavía clérigo protestante, en uno de sus sermones como párroco de Oxford, del 26 de agosto de 1836: «La forma de doctrina que he llamado *religión del momento* (actual) es especialmente adaptada para agradar a los hombres de mente escéptica [...] que se permiten a sí mismos especular libremente acerca de lo que la religión debe ser, sin ir a la Escritura para descubrir lo que realmente es. [...] Todos confían más en sí mismos que en la Palabra de Dios»[84].

Además, la Iglesia de Inglaterra, como dependiente que era de los poderes públicos, había sido minada y desprestigiada desde finales del siglo xviii con nombramientos de obispos y arzobispos que salían del Parlamento por razones políticas y por maniobras de los primeros ministros. La dinastía de los Hannover promueve el latitudinarismo expulsando obispos y el rey Jorge I designa obispo a Benjamin Hoadly que sostenía que Cristo no había fundado ninguna Iglesia y no había delegado ninguna autoridad a

sus discípulos. Inclusive, ya entrado el siglo xix, entre otros casos, se designó obispo de Hereford al reverendo R. D. Hampden, que sostenía públicamente que el dogma religioso carecía de importancia, y en 1847, el Tribunal Anglicano descalificó al reverendo G. C. Gorham como hereje y fue repuesto en su cargo por el Comité Judicial del Consejo Privado, un organismo estrictamente secular[85]. Es posible que a esto se refiera el teólogo protestante Harvey Cox, catedrático de la Universidad de Harvard, cuando dice que los protestantes, que siempre se han mostrado suspicaces frente a la jerarquía, dejaron muchas veces que los burócratas dirigiesen sus asuntos (*La Nación*, 18-1-2006).

Las tentativas de reacción antimodernista surgen por parte de los llamados «metodistas» seguidores del reverendo John Wesley, un clérigo carismático que carecía de inquietudes doctrinarias e insistía en una religiosidad ética y emotiva. Aunque tenían gran penetración en las clases bajas por su organización y sus actividades caritativas, terminaron apartándose del anglicanismo. En cambio los llamados «evangelistas», con las mismas ideas, se quedaron, pero orientándose hacia las clases dirigentes para desde ellas encarar la reforma social y las prohibiciones que llamaban «Lucha contra el vicio y la inmoralidad»: bebidas, teatros, juego y prostitución. Sin embargo, debe reconocerse que los «metodistas» llevaron con éxito la lucha contra la esclavitud hasta conseguir la prohibición del tráfico de esclavos.

Tenemos así a la Iglesia de Inglaterra dividida, como consecuencia de la irrupción del modernismo, entre los que lo aceptaban (los latitudinarios y los partidarios de la

«teología liberal»), agrupados en la llamada Broad Church, y la llamada Low Church, de tendencias evangélicas hacia una religiosidad más ética y emotiva; mientras la llamada High Church, más conservadora y apegada a las prácticas tradicionales, a la autoridad de la Iglesia y a los sacramentos, se inclinaba hacia principios teológicos y organizativos más cercanos a los católicos, por lo que comenzaron a llamarse a sí mismos *anglo-catholics*. Dentro de la High Church va a surgir el llamado Movimiento de Oxford o «tractarianos» porque publicaban sus ideas en los *Tracts of the Times,* o sea, panfletos o folletos de actualidad sobre cuestiones religiosas en discusión.

Bajo los claustros de la Universidad de Oxford, con su sistema de «colegios» que reunían a profesores y estudiantes en intercambio de ideas, se fue agrupando en uno de ellos, el Oriel College, un grupo eminente de intelectuales anglicanos para intentar la reforma de la Iglesia de Inglaterra o, por lo menos, de su High Church, en una crítica por haber dejado de lado, cediendo al modernismo, el llamado «principio dogmático» y su apoyo en «la Verdad Revelada», lo que la había llevado al liberalismo teológico y al sentimentalismo religioso, apoyándose sobre principios mundanos para hacer una religión agradable y fácil. Inicialmente fue organizado como una reacción dentro del Oriel College contra el movimiento que suele llamarse Earlier Oriel School, encabezado por Richard Whately y Thomas Arnold, padre del poeta Matthew Arnold, que preconizaban la típica «actitud liberal» de someter al examen de la razón humana muchos dogmas de la fe cristiana y la autoridad de la Sagrada Escritura.

Los principales miembros de este segundo movimiento eran: John Keble, John Henry Newman, Richard Hurrell Froude, Henry Wilberforce y Edward Bouverie Pusey, catedráticos de la Universidad y ministros protestantes. Al publicarse en 1841 el *Tract* n.° 90, en el cual Newman demostraba que los artículos fundamentales de la Iglesia anglicana tenían un contenido potencialmente católico, se produjo una notable conmoción en la opinión pública que casi lleva a la condena de Newman; por lo que este prefirió alejarse y formar un nuevo grupo de enseñanza y reflexión en Littlemore, cerca de Oxford, y continuar desde allí sus actividades pastorales[86].

Sus meditaciones y estudios sobre el desarrollo de la doctrina cristiana a través de la historia y cómo se había ido definiendo y aclarando en sus discusiones contra las disidencias sectarias y las herejías, especialmente en las luchas contra los arrianos, lo fueron llevando a la convicción de que la Iglesia católica era la única que en su desarrollo había desplegado, sin desfigurarlo, el mensaje original de la Revelación. Debido a eso, clausuró con esa conclusión su obra *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina*, el 6 de octubre de 1845. El 9 de octubre un sacerdote pasionista lo recibió en la comunidad católica celebrando una misa en el oratorio de Littlemore y dándole la comunión.

Le habían precedido y seguido en la conversión discípulos y amigos: Ambrose Saint John, John D. Dalgairns, Henry Wilberforce, párroco anglicano de Kent, E. Bellasis, R. A. Coffin y J. Hope Scott. Influido por la lectura de Newman se convirtió al catolicismo George F. Robinson, lord Ripon, renunciando días antes a su cargo de gran maestre de la masonería, lo que provocó una larga invectiva

en *The Times* diciéndole entre otras cosas que «había perdido la confianza del pueblo inglés» y que «semejante acción solo puede contemplarse como reveladora de una irreparable debilidad de carácter».

Aunque distanciado de Newman, también se convirtió al catolicismo el ministro protestante arcediano de Chichester, Henry E. Manning, que terminó siendo designado arzobispo católico de Westminster y, posteriormente, cardenal de la Iglesia.

En el campo literario, se destacan las conversiones de Oscar Wilde, Gilbert K. Chesterton, Robert Benson, hijo del arzobispo anglicano de Canterbury, el poeta Gerard Manley Hopkins y el historiador Christopher Dawson.

Resulta hasta gracioso el punto de vista desde el cual comentan la conversión de estas personas de reconocida inteligencia y honestidad algunos autores anglicanos, siguiendo la línea del periódico *The Times* contra lord Ripon. El historiador anglicano Paul Johnson comenta que «ante los problemas suscitados por la ciencia, por las nuevas interpretaciones de las Escrituras y por la *influencia general del mundo moderno* [...], Newman no quiso aceptar este riesgo. Por el contrario, creyó que debía existir un punto de escisión, más allá del cual no debía permitirse *(sic)* la penetración de la indagación humana. Pensaba que hasta ese punto el pensamiento y la argumentación eran libres; después del mismo estaban prohibidos [...]. De ahí que durante las décadas de 1840 y 1850 Newman y otros se acercaran a Roma en busca de autoridad [...] es difícil evitar la conclusión de que el impulso fue la necesidad de una Iglesia de la que no solo aceptaron el ejercicio de au-

toridad sino que se complacieron en él»[87]. ¡Irreparable debilidad de carácter!

Con su ironía habitual, el converso Chesterton sintetizó en una frase el otro punto de vista: «Un católico es una persona que ha reunido coraje suficiente para afrontar la idea inconcebible e increíble de que puede haber alguna persona más sabia que él»[88].

Del estado en que ha dejado el modernismo a la actual teología protestante anglo-norteamericana nos informa William Abraham, de la Escuela de Teología de la prestigiosa Southern Methodist University, en una de las revistas intelectuales mejor consideradas de Estados Unidos: *The American Scholar*. Titula su artículo humorísticamente: «Oh God, Poor God. The state of contemporary Theology». Cita a un ingenioso sociólogo británico que le dijo: «Los teólogos modernos están tan preocupados de que el mundo modernista no los vaya a patear echándolos al foso, que se apresuran a arrojarse ellos para evitar tal destino». En su desesperación por asimilarse al hombre moderno —nos dice—, están dispuestos a renegar «de una deidad patriarcal que envió a su hijo al mundo para salvarnos del pecado de Adán». Tampoco parecen muy apropiados los caminos teológicos que reseña el articulista para salir del marasmo teológico: «Anhelando por una visón del mundo que lleva a soluciones sociales radicales. En este contexto, la tarea fundamental de la teología es la de desarrollar los recursos intelectuales que conduzcan a una genuina liberación de los pobres y los oprimidos a través del mundo [...]. La cuestión clave a encarar en el presente es la distribución del poder». (Veremos en la tercera sección, parte VII, como esta posición mundanal está en reti-

rada hoy). El propio comentarista observa: «Hay muy poca comprensión de la complejidad de las relaciones entre el compromiso religioso y las posiciones sociales. Uno encuentra cierto tipo de realismo social ingenuo, como si las fuerzas reales actuantes en la sociedad pudieran ser discernidas tan fácilmente». Mucho me temo que este tipo de teologías, aparte de su desmañado manejo de las teorías sociológicas que irrita a los especialistas, dejarían aparte a Dios y a la salvación por razones de mejor servicio y para hacer buena imagen frente al modernismo.

Capítulo 3
Las razones de la diferente reacción ante el modernismo

Entre los rasgos y complejos culturales que condicionaron a la Iglesia de Inglaterra no solamente a rendirse ante la irrupción del modernismo religioso sino también a impulsarlo, nos vemos obligados a subrayar esta característica sociológica básica de su orientación teológica. La señaló, con su habitual sagacidad, el filósofo español Jaime Balmes aunque generalizándola indebidamente a todo el protestantismo: «Ese orgullo de la ciencia, esa divinización del pensamiento es, si bien se mira, el fondo de la doctrina protestante. Fuera de toda autoridad, la razón es el único juez competente, el entendimiento recibe directa e inmediatamente de Dios toda la luz que necesita; he aquí las doctrinas fundamentales del protestantismo, es decir, el orgullo del entendimiento»[89]. Y como nos enseñó san Buenaventura, la experiencia de Dios que se alcanza a través del amor, de la pobreza y la humildad interiores y de la negación de sí mismo es probablemente más elevada que la que se alcanza a través de la reflexión racional, aunque esta también sea importante.

Los historiadores especializados comprueban que desde el siglo xvii, ante la aparición de la ilustración racionalista, que es una avanzada del modernismo en Occidente, el protestantismo en general le presentó una oposición mucho más débil que la que le opuso el catolicismo, que quizá sea debida a la difusión entre sus filas del racionalismo individualista en la generación siguiente a la de los padres fundadores de la Reforma: «En los países católicos la lucha de la Iglesia contra la Ilustración tuvo una importancia decisiva. A pesar de un florecimiento pasajero, la Iglesia católica, en la mayoría de los países de esta confesión, logró sustraerse como institución a la influencia inmediata de la nueva ideología. En el protestantismo, por el contrario, una vez consumado el repudio de la ortodoxia y del método doctrinal escolástico, es decir, hacia la segunda mitad del siglo xvii, había quedado expedito el camino para la Ilustración»[90].

Esta influencia del racionalismo individualista se hizo sentir debilitando a las profesiones de fe y los cuerpos de doctrina, disminuyendo la importancia de estos al sostener que la validez de la fe dependía de la certeza personal del sujeto religioso y no de la realidad objetiva de la presencia de Dios en el mundo.

Estamos aquí ante una de las características fundamentales del *eidos* de la cultura modernista en materia de religión. Esta cultura ha conseguido imponer a la gran mayoría de las personas la idea de que la fe religiosa es una aceptación pasiva de ciertos dogmas racionales impuestos autoritariamente por eclesiásticos, con lo cual las personas renuncian a su libertad y a su inteligencia.

No es así para la teología católica. La fe es una virtud, que consiste en identificarse con la persona de Jesucristo y con su Revelación. Como la define el *Catecismo de la Iglesia católica*: «La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él» (n.° 26). Con sus actos reiterados de fe que van construyendo la virtud, las personas (varones y mujeres) se unen íntima y vitalmente al mismo Dios en amor y libertad, y así enriquecen su inteligencia y amplían su racionalidad. Nada hay aquí de empobrecimiento de la personalidad, sino todo lo contrario.

No es cuestión de que cualquiera venga a anunciarnos «revelaciones» propias.

Si bien la Revelación de Dios se realiza en todo tiempo desde la creación de la humanidad, tal como se registra en la Sagrada Escritura, se hizo explícita y se hizo plenamente en la persona de Jesús de Nazaret viviendo entre los hombres. Jesucristo encomendó a sus apóstoles —aquellos que lo habían conocido íntimamente, vivido con Él y recibido directamente sus enseñanzas—, junto con Pablo de Tarso, reconocido y aceptado por ellos como apóstol, que transmitieran su Revelación a todos los hombres aclarándoles (en la medida de lo humano) cómo era Dios y cómo se llegaba a Él. Ellos lo hicieron, tanto oralmente como por escrito en los Evangelios y Cartas Apostólicas. Esta Revelación es lo que nos llega hasta hoy mediante lo que se denomina «tradición apostólica», que partiendo desde ellos continúa con la enseñanza de sus sucesores debidamente acreditados y receptores del Espíritu Santo, al que todos invocan en el ritual de la Consagración Episcopal. Ante el pueblo de Dios cada uno de ellos se comprometió con estas palabras que le formula el consagrante: «La antigua

norma de los Santos Padres manda que quien va a ser ordenado obispo sea interrogado delante del pueblo acerca de su propósito de custodiar la fe y de cumplir con su oficio. Por eso, querido hermano: ¿quieres cumplir hasta la muerte, con la ayuda del Espíritu Santo, el oficio pastoral que los obispos hemos recibido de los apóstoles y que se te comunica por la imposición de nuestras manos? ¿Quieres conservar puro e íntegro el depósito de la fe, tal como fue recibido de los apóstoles y que la Iglesia conservó siempre y en todas partes?».

No ocurre esta tradición apostólica de la Revelación en muchas corrientes del protestantismo, que rompieron la sucesión apostólica y la dejaron libre a versiones e interpretaciones personales, aunque sí en el anglicanismo, que si bien ha mantenido la sucesión apostólica, sus doctrinas y rituales son acordados con la intervención de autoridades políticas, lo mismo que sus nombramientos de obispos.

Capítulo 4
Las brechas que abrió el modernismo en el protestantismo germánico

Como era de suponer, la recepción del modernismo, inclusive en sus aspectos teológicos, en los países protestantes de habla alemana y los sometidos a su influencia cultural, se hace más a través de los filósofos que de los teólogos. A diferencia de Gran Bretaña, donde la tarea de digestión intelectual del modernismo la realizan filósofos empiristas como Locke y Hume y utilitaristas morales, todos de menor envergadura que los teólogos deístas británicos y los teólogos reformistas como Newman, en los países germánicos la realizan verdaderos gigantes filosóficos de religión protestante, que dieron estructuración y solidez a la cultura del modernismo en sus aspectos intelectuales y teológicos, los cuales supieron imponer al mundo occidental.

Resulta muy difícil tratar de separar ambos aspectos en ese momento cultural. Schelling había afirmado que la filosofía alemana de su época estaba impregnada por razones de teólogos. Como dijera Nietzsche en *El Anticristo*: «Los alemanes me entenderían enseguida si dijese que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El pastor

protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el propio protestantismo es su *peccatum originale* [...]. En el fondo, la filosofía alemana es una pérfida y alevosa teología»[91].

Nos centraremos en el asunto fundamental que nos interesa, que es la pretensión modernista de suprimir lo trascendental o de someterlo a lo mundanal, a la racionalidad humana, o sea, a lo que denominaba san Buenaventura siguiendo en esto a san Pablo, «el ojo de la carne». Dejaremos pues de lado las diferencias doctrinales y las controversias internas en el protestantismo alemán sobre asuntos tan importantes como la justificación, la interpretación de las Escrituras, la predestinación, el pietismo y la importancia mayor que daba a la experiencia religiosa que tiene repercusiones hasta hoy y otros temas internos del protestantismo por los que tengo el mayor respeto y en los que no debemos entrometernos los que pertenecemos a otras denominaciones.

En cuanto al problema de afrontar el racionalismo modernista y de compatibilizarlo con la Revelación, de asimilarlo o de rechazarlo que es lo que nos interesa aquí, lo tuvieron varios grandes filósofos de origen protestante que podemos insertar en la tendencia general de la cultura modernista de afirmar la autonomía del hombre en desmedro de la Divinidad.

Es fundamental, para aclarar en algo esta compleja encrucijada histórico-cultural, la decisiva precisión que hace nada menos que Erich Kahler de que «una vez establecida firmemente la posición de la razón humana como dueña y señora de la naturaleza [...]; después del reconocimiento de las teorías y los logros de Galileo, Newton, Bacon y Descartes, comenzaron los ataques decisivos contra la reli-

gión. Y, sin embargo, no fueron realizados por ateos, sino por hombres que se consideraban fieles creyentes, que querían simplemente conciliar el cristianismo con el nuevo principio de la razón y con la naturaleza que sigue su propio orden mecánico inherente». «Tras una compleja evolución, este orden mecánico de la naturaleza ocupó el lugar y sucedió a Dios en el espíritu de los hombres[92]».

En un primer periodo, que se inicia a mediados del siglo xvii y se extiende hasta los primeros decenios del siglo xviii, se trata de conciliar la fe cristiana con el pensamiento racional de la época. Tenemos allí figuras como Samuel Pufendorf y Christian Thomasius que además de filósofos eran teólogos y juristas iusnaturalistas y las figuras estelares de Leibniz, de enorme influencia al igual que C. Wulff, que además influyó sobre Kant a través del maestro de este, F. A. Schultz. Leibniz, que en su obsesión por armonizar todo llegó hasta redactar un padrenuestro nuevo que podría ser rezado por todos los hombres, así como Wulff fueron seguidos por los teólogos de la Escuela de Gotinga «en su intento de establecer un equilibrio entre la fe revelada y el creciente racionalismo, haciendo concesiones en cuestiones secundarias [...]. Mas esta defensa de la fe con las armas de la razón dio por resultado, sin que se hubiese intentado de momento, la irrupción del racionalismo en la teología [...]. La progresiva demolición de la dogmática, con la consiguiente renuncia a las verdades reveladas fundamentales, aparecerá en los autores posteriores»[93].

Siguiendo la lógica del proceso de deterioro, les suceden desde mediados del siglo xviii, los llamados «neólogos», que en lugar de pretender compatibilizar la Revelación divina con la razón humana como los anteriores, tratan de

reducir la Sagrada Escritura «al lenguaje y a la mentalidad de nuestro tiempo», por lo que ya no hablan de artículos de fe sino de «valores directrices que contribuyen a la perfección moral de los hombres». En general, pretendían hacer un cristianismo «adogmático», lo que en el lenguaje de la época significa una religión sin fundamentación divina, que pusiera en primera línea los deberes éticos y los valores morales, en una posición muy semejante a la de los deístas británicos. Por lógica, ambas posiciones van a llevar a una llamada religión natural que venera la naturaleza y a una moral natural inventada por los hombres aduciendo que surge de la naturaleza física, para terminar eliminando lo sobrenatural.

Como bien dice el agudo historiador Paul Hazard, en un libro clásico: «Lo que ni los católicos ni los protestantes podían admitir en primer lugar, es que esa naturaleza sustituyera paso a paso al Creador; que fuera su intermediaria, e incluso que actuara en lugar suyo; que se convirtiera en el orden, el orden supremo al que Dios tiene que sujetarse…»[94].

A finales del siglo xviii una gran parte de los pensadores protestantes conciben la Revelación como un estadio en la evolución de la religión racional, y ven el contenido de la religión cristiana en las verdades religioso-morales que la razón humana de todos los tiempos puede conocer, o sea que conciben al cristianismo como una religiosidad ética. El grado de negación de los Evangelios llega a extremos increíbles. Para el teólogo protestante Carlos Federico Bahrdt (1741-1792), la multiplicación de los panes por la que Jesús con cinco panes alimentó a cinco mil hombres y sus familias era una astuta maniobra de una orden secreta

que había acumulado con anterioridad grandes cantidades de panes para el día siguiente; el caminar sobre las aguas era porque utilizaba una larga tabla flotante; y Jesucristo no murió en la cruz, sino que solamente se desmayó y fue llevado a su casa para reanimarlo[95].

El entusiasmo de los racionalistas germánicos por la Revolución francesa, que contagió inclusive a Kant y al joven Hegel, trajo la posterior desilusión de muchos debido al Terror y al imperialismo napoleónico. No así a Kant, que la siguió defendiendo a pesar de sus horrores en su libro *El conflicto de las facultades* de 1798; ni a Hegel, que se consideraba el heredero de la Revolución francesa y del Imperio napoleónico, pues para él son la última etapa del Espíritu del Mundo que culminará en Alemania con su filosofía. Pero, en general, la desilusión abre la puerta en la cultura alemana al romanticismo político y religioso que va a cambiar su panorama cultural.

Capítulo 5
El modernismo religioso hasta Kant

El filósofo luterano alemán educado en el pietismo, Immanuel Kant (Emmanuel = Dios con nosotros), era apodado en su época «el Aristóteles del protestantismo», y por cierto lo era, dada la animadversión que todos ellos tenían por Aristóteles a quien querían desplazar definitivamente[96].

Cien años antes de la aparición de su libro de 1793, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, su predecesor Leibniz, que todavía creía en Dios y en su Revelación, había tratado de buena fe de conciliarlos con la razón modernista, así como de unir a las religiones católica y protestante. Escribió en febrero de 1686 al *landgrave* de Hesse dedicándole su *Discurso de Metafísica*: «Pongo de relieve (aquí) que el pensamiento es la función principal y perpetua de nuestra alma [...], es aquello que nos perfecciona naturalmente», y a continuación afirma que esta lógica racional es la que nos lleva a Dios: «Dado que lo que perfecciona nuestro espíritu (dejando aparte la gracia) es el conocimiento demostrativo de las más grandes verdades por sus causas o razones, hay que confesar que la metafísica o la teología natural, que trata de las substancias inmateriales

y particularmente de Dios y del alma, es el más importante de todos»[97]. Ya adentrado en el texto de su *Discurso*, Leibniz afirma que, por ser Dios el Creador del Universo, podemos conocerlo por sus obras: «Es tanto más verdadero, que es por la consideración de las obras que podemos descubrir al operario. Estas obras llevan consigo su carácter de él. Esta reflexión es capaz de reconciliar *a la filosofía mecánica de los modernos* con la *circunspección* de algunas personas inteligentes y bien intencionadas que temen con algo de razón que uno no se aleje demasiado de los seres inmateriales en perjuicio de la piedad»[98]. Precisamente esto fue lo que ocurrió en el decurso de la cultura occidental con la aparición de Kant en el firmamento filosófico.

No está de más aclarar que los ataques de Kant y posteriormente de Hegel a la religión y las iglesias están dirigidos tanto contra el catolicismo como contra el protestantismo.

Kant clausura brillantemente el ciclo del modernismo racionalista enemigo de la Revelación, y la influencia de su posición respecto a la existencia de Dios y a la validez de la Revelación divina continuará en la cultura occidental por largo tiempo.

Los deístas habían minimizado las funciones y atributos que se atribuían racionalmente al concepto de dios y de su providencia con respecto al mundo, dejándole solamente sus funciones de creador del mundo. Para todos ellos, Dios era una especie de «gran Arquitecto» y según algunos de «gran relojero», que habría creado, puesto en movimiento y organizado el mundo mecánico de la naturaleza. Cuanto mejor es el relojero, mejor será el reloj que haga. Lógicamente, si este constructor era perfecto, como

surge de su definición racional, necesariamente tenía que haber creado y puesto en funcionamiento un mundo perfecto, que por lo tanto debía funcionar perfectamente, o sea, sin requerir de ninguna intervención posterior por parte de su creador.

Con este razonamiento, Dios queda apartado del mundo por innecesario y relegado a una difusa e indefinida posición de Ser Supremo. Podría decirse que para todos estos filósofos y teólogos naturales Dios es una especie de comodín que les sirve para armar sus sistemas metafísicos y que, una vez construidos estos, puede descartarse.

Pero, debido a diversas influencias culturales propias de su tiempo, de las que no pueden dejarse de lado en lo metafísico a Giordano Bruno y Baruj de Espinosa, esta prestidigitación con respecto a Dios le hace reaparecer en la naturaleza. Con profunda reflexión sobre el deísmo dice Kahler: «La religión, es decir, la relación del hombre con la divinidad, se identifica (ahora) con la relación del hombre y la naturaleza: una relación del hombre que fluctúa entre razón y entusiasmo con la naturaleza, vista en parte como divinidad inspiradora y en parte como elemento objetivo y mudo.[…] El orden inmutable y mecánico de la naturaleza fue el núcleo, el punto de partida, desde el cual se desarrolló y extendió la ciencia natural, y ese fue el foco de resistencia que, eventualmente, causó la eliminación de Dios. Y, tras esta compleja evolución, este orden mecánico de la naturaleza ocupó el lugar y sucedió a Dios en el espíritu de los hombres»[99].

La función de enterrador de Dios y de su Revelación en el *eidos* de la cultura modernista la cumplió a la perfección Immanuel Kant, que la llevó a sus últimas consecuencias

clausurando así el ciclo iniciado tímidamente por la Ilustración racionalista. La actitud belicosa de Kant como abanderado del llamado «progresismo» se trasluce en un artículo de 1798 titulado *El fin de todas las cosas.* En las páginas que lo clausuran se refiere a la penetración del modernismo en el cristianismo, sosteniendo que el tener «libertad de pensamiento» en este asunto le adjudica «un carácter amable al cristianismo» que le facilitará el «ganar para sí los corazones de los hombres». Pero amenaza diciendo que si este carácter amable (o sea, receptivo del modernismo) se pierde, si «cesa de ser amable», aparecerá la aversión contra el cristianismo y «el Anticristo establecerá su régimen»[100]. Más adelante veremos cómo esa amenaza se cumple en la filosofía posterior a él.

Aunque parezca contradictorio, el golpe decisivo contra la religión, poniéndose dentro de los postulados del modernismo de la época, lo da al poner en tela de juicio, al «criticar» como se dice en la jerga filosófica, toda captación de la realidad de la naturaleza, que era lo último que les quedaba a los deístas e iluminados. Siguiendo el movimiento filosófico iniciado por Descartes, Kant se desentendió del mundo objetivo para concentrase en la facultad cognoscitiva del hombre.

Frente a Dios y el mundo, sostiene que lo que no puede probarse lógicamente no puede ser conocido, lo cual trae serias dudas de que exista. «Espacio, tiempo y causalidad son las formas básicas de la percepción humana y, al propio tiempo, sus condiciones *a priori* a las cuales no puede en modo alguno escapar. […] Jamás puede adquirir un conocimiento puro del mundo exterior, tal como es en realidad. […] De esa manera queda el hombre confinado para

siempre dentro de los límites de su razón[101]». Afirma esto claramente el título del libro de Kant de 1793. Dios y la religión quedan encerrados dentro de los límites de la sola o desnuda razón *(blossen Vernunft)*.

Para no alargar innecesariamente esta exposición sobre la posición de Kant acerca de la existencia de Dios (dejando para más adelante su posición sobre la Revelación divina), nos remitiremos solamente a su obra póstuma inconclusa, que según él iba a ser su «obra maestra» y la culminación de su sistema filosófico. Se trata de una colección de fascículos, fragmentos y notas que dejó a su muerte y que se publicó en 1864, o sea, sesenta años después; y posteriormente, en 1936 y 1938, en la edición de sus obras completas por la Academia de Berlín. Los eruditos la denominan *Opus Postumum*[102].

En lo referente a la existencia de Dios, y a pesar de ser bastante contradictorio, contiene algunas afirmaciones definitorias. A la pregunta que se formula a sí mismo: «¿Existe realmente un Ser que nosotros debíamos representarnos como un Dios o bien este Ser no es más que un objeto hipotético?», Kant responde que, para la razón teórica «fuera del sujeto que juzga, no hay seres existentes cuya naturaleza pueda ponerse en cuestión; no hay más que una idea de la razón pura examinando sus propios principios». Para la razón práctica, el concepto de Dios representa *(sic)* «el conjunto *(complexus)* de todos los deberes del hombre considerados como preceptos divinos [...] De esa manera, la idea de la razón práctico-moral contenida en el imperativo categórico expresa un ideal, que no es otro que Dios»[103].

Para Kant, la ley moral (establecida por él) tiene un carácter absoluto, es algo divino. Por eso puede decir que el imperativo categórico nos da «el sentimiento *(sic)* de la presencia de la divinidad en el hombre»[104]. Dios ya no hace falta para esta moral kantiana: «Es evidente que todos los conceptos morales tienen su sede y su origen completamente *a priori* en la razón humana…»[105]. «La Moral […] no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo»[106]. No puede ser más claro. La razón de Kant dicta la ley moral desde su monte Sinaí filosófico y el pueblo debe aceptarla con el sentimiento de la presencia de la divinidad en él.

Postular a la razón como absoluta es posicionarse en el lugar y desde el punto de vista de Dios, después de haber negado todo valor cognoscitivo a la fe en su existencia, o más propiamente dicho, a su entidad trascendente, del único que *es* desde siempre y para siempre. Estamos pues ante un dios secularizado, inmanente, que no es más que un legislador humano, pero cuya máscara numinosa se ponen estos filósofos para anonadarnos con su pensamiento único y los postulados establecidos por ellos.

En lo referente a la lucha para negar la Revelación de Dios a los hombres que fundamenta la fe en Él, Kant pretende darle el golpe final con su libro titulado *La religión dentro de los límites de la mera razón*, su obra de madurez, publicada en 1793.

Las contorsiones que hace el libro y las maniobras de Kant para disimularlas y no perder su cátedra frente a la censura de la protestante monarquía prusiana son aclaradas por algunos hechos.

Antes de su publicación, Kant buscó apoyo presentándolo a la Facultad de Teología de su universidad por referirse el libro a teología bíblica, pero esta se escabulló diciendo que correspondía a la Facultad de Filosofía por tratarse de teología filosófica. Aparentemente previendo otro rechazo, Kant lo presentó a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, que le dio el imprimátur. Pero los censores reales se alarmaron y el propio monarca prusiano, Federico Guillermo II, emitió una resolución señalando su disgusto «porque en ese libro y otros opúsculos Kant había desnaturalizado y rebajado doctrinas esenciales del cristianismo, pidiéndole explicaciones e invitándolo a no persistir en tales errores». Kant contestó por escrito que «era respetuoso, no solamente del cristianismo, sino también del principio de una religión revelada; al final se comprometía, como súbdito fiel de Su Majestad, a nunca jamás enseñar o escribir sobre la religión». Posteriormente dirá que su compromiso había sido por el reinado de Federico Guillermo II y no el de su sucesor y continuará escribiendo sobre la religión[107].

Como hemos visto antes, Dios había desaparecido del pensamiento kantiano por ser incognoscible. De esa manera, Jesucristo es solamente un predicador ético-histórico, y por lo tanto contingente. Entonces, los que siguen las Escrituras tienen solamente una «fe histórica» que, como fue promocionada por clérigos, Kant denomina «fe clerical», ambas impuras y deplorables. Estas, que llama despectivamente «fe de revelación», y que engloba tanto a católicos como a protestantes, no deben ser llamadas «religión» porque son propias de gentes atrasadas, del gran público, que no puede elevarse a la verdadera religión (la racional)

«que es para este demasiado elevada e inteligente [...]. El hombre común entiende siempre por religión su fe eclesial [...]. A la mayor parte de las gentes se les hace demasiado honor al decir que profesan esta o aquella religión, pues no conocen ni piden ninguna; la fe eclesial estatutaria es todo lo que entienden bajo esta palabra»[108].

En cambio, los que siguen la revelación del señor Kant tienen lo que este denomina una «fe religiosa pura» que, como está fundada en la razón, es universal y por lo tanto la única admisible como religión. «Pero solo la fe religiosa pura, que se funda enteramente en la razón, puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto como la única *(sic)* que distingue a la iglesia verdadera[109]». Pocas páginas antes nos había dicho que los que componen esta comunidad ética constituyen la verdadera iglesia y son el «pueblo de Dios» y que los que se les puedan oponer son una «banda del principio malo como unión de los que están de su parte en orden a la extensión del mal»[110]. Kant adopta así una actitud típica de la soberbia del modernismo.

Por eso dedica un capítulo entero (el séptimo) de la tercera parte, primera sección de su obra, a convencernos de que «el tránsito gradual de la fe eclesial al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del reino de Dios». Un reino de dios burgués, individualista, moralista y laicista.

¿Para qué seguir? Pienso que solo cabría decir resignadamente aquello que apuntaba Étienne Gilson en sus famosas conferencias en la Universidad de Indiana que fueran publicadas por la Universidad de Yale, de que no hay ninguna razón para perder nuestro tiempo sopesando los respectivos méritos de los dioses de Espinosa, de Leibniz,

de Descartes o de Kant, concluyendo rotundamente: «¿Por qué tenemos que contentarnos con el fantasma de Dios cuando podemos tener a Dios?»[111].

En la segunda sección, que viene a continuación, pasaremos revista a la configuración teo-filosófica y esotérica de la otra rama del modernismo que, diferenciándose de la «teología liberal», llevará a la sacralización de lo político y a las diferentes formas y matices del totalitarismo.

SEGUNDA SECCIÓN

Configuración teo-filosófica del modernismo romántico en la política

PARTE III

Espinosa: del vaciamiento racional de la teología a la teosofía antropo-cósmica. Ingreso en el esoterismo

Baruj de Espinosa[112] es la figura ideal para entender la transición entre el iluminismo y el Romanticismo y es el puente intelectual entre ambos movimientos, dada la evolución de su pensamiento.

La herencia negativa y desesperanzada que dejó el racionalismo iluminista en la teología y la cultura europeas está sintetizada magistralmente en uno de los grabados de Goya, el número 69 de la serie titulada *Los desastres de la guerra*. Es un grabado alucinante, en el cual, rodeado de caras fantasmales y de restos humanos, inclusive una mano que todavía mantiene una caída balanza de la justicia, yace un cadáver que con su mano ha escrito la palabra «Nada». El grabado se titula: «Nada. Ello dirá». A mi parecer, «ello» se refiere al cadáver porque ya ha dejado de ser persona y no tiene un yo como para aludirlo como «él», aunque nos está dejando un mensaje. El sentido del mensaje, según el filósofo del arte Hugh Honour, lo dio el mismo Goya ante interpretaciones equivocadas, diciendo: «Mi fantasma realmente implica que ha estado en la eternidad y no ha encontrado nada allí»[113].

El mismo autor transcribe a continuación un texto de otro romántico, el alemán Jean Paul Richter en un escrito

de 1796, que hace declarar al mismo Jesucristo, que ha atravesado los cielos y la tierra, ha descendido a los abismos y ha visto que «no hay Dios. Somos huérfanos. No tenemos Padre»[114]. Ninguno de estos dos románticos, ni el pintor español Francisco de Goya ni el intelectual alemán Jean Paul, se complace con esto. Solamente se limitan a dar cuenta de lo que ocurre en la cultura de su época, con un ramalazo de soledad y de espanto.

Este es el lamentable resultado al que conducen los devaneos racionalistas de Descartes y de Kant, que a pesar de sus reservas y salvedades, en la cultura modernista terminan por desplazar de la teología al Dios vivo y suplantarlo por el orden mecánico de la naturaleza. Las ideas de los filósofos no permanecen en la esfera de los conocedores; su influencia va penetrando en la cultura y los hábitos mentales de la gente común, que no toma en cuenta sus sutilezas, matices y condicionamientos y que las llevan a sus últimas consecuencias.

Esta situación pone a los autores europeos, en general, frente al espantoso vacío de la ausencia de Dios lo que les hará reaccionar en consecuencia buscando caminos de salida sacralizando algo que dé sentido a sus vidas y a la historia. Esta es la dinámica principal del movimiento romántico.

El mismo Kant había dejado abierta una puerta. Por un lado había aceptado que «el argumento por el cual he demostrado la inhabilidad de la razón humana para afirmar la existencia de un ser supremo, era necesariamente suficiente para demostrar asimismo la invalidez de cualquier afirmación contraria»[115]. Si la razón kantiana no es válida

para demostrar la existencia de Dios, tampoco puede demostrar su inexistencia.

Conviene apuntar que hoy, dejando de lado estas ñoñerías, Martin Heidegger en su famosa *Carta sobre el humanismo* afirma decididamente, citando a su *Von Wesen des Grundes* de 1929: «Por la aclaración de la trascendencia, se obtiene —como primera cosa— un *concepto suficiente del existir*, en consideración al cual se podrá preguntar en adelante si hay y cómo está constituida ontológicamene la relación del existir hacia Dios. Si esta observación también se minimiza como es usual, entonces se explicará: esta filosofía no se decide ni por la existencia de Dios ni contra ella. Se detiene en la indiferencia. Luego no le importa la cuestión religiosa. Un tal indiferentismo cae, pues, en el nihilismo. [...] ¿Cómo podrá el hombre de la actual historia mundial preguntar seria y rigurosamente si el Dios se acerca o se le escapa, cuando el hombre omite el paso previo de ingresar por el pensamiento en la dimensión única donde esa pregunta puede ser preguntada? Esta, empero, es la dimensión de lo sagrado *(Dimension des Heiligen)*»[116].

Por el lado racionalista, quedaban abiertos otros caminos para conectar a los hombres con la divinidad, aunque siempre dentro del esquema modernista que pretende hacerlo por el solo esfuerzo humano, prescindiendo de la gracia divina y de la Revelación de sí mismo que hace Dios. Filosóficamente, el siglo XVIII europeo, como lo formula Georges Gusdorf en su monumental tratado sobre el romanticismo, realiza «la eutanasia de la teología»; pero todavía es posible discernir en Descartes, Malebranche y Leibniz una cierta experiencia metafísica, «una confronta-

ción del espíritu humano con Dios según el orden de la sola especulación filosófica. Pero esta experiencia se encuentra en competencia con la experiencia religiosa propiamente dicha»[117]. La proeza que intentarán los románticos será, entonces, salir del marasmo y del vacío que dejaron aquellos racionalistas, para encontrar a dios y a lo sobrenatural en el ascenso de la autoconciencia *(Selbstbewegung)* indagando en sus experiencias espirituales, en un retorno a sí mismo del hombre, pero ahora prescindiendo del Dios judeocristiano. En mi carácter de sociólogo de los conceptos, esta transición intelectual la realiza Baruj de Espinosa, que, debido a esto, fue tan apreciado por los románticos alemanes que llegaron hasta ofrecerle oficialmente en 1673, por vía del propio elector palatino, la cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg, ofrecimiento que aquel rechazó. No olvidemos que el Palatinado y Moravia eran la región de origen y el centro europeo del rosacrucismo.

Muy sagazmente Kant, en su dialéctica trascendental, se había defendido oponiendo la que llamaba ontoteología «que se imagina conocer la existencia de Dios mediante simples conceptos» a la cosmoteología que «sueña derivar la existencia de un Ser Supremo de una experiencia en general»[118]. Este sueño (o delirio, diría yo) será el de los filósofos románticos.

Aquí entran en escena los residuos del pietismo protestante en los filósofos románticos. Aparecen entonces nuevas vías interiores de postulación de lo divino: el sentimiento, la intuición, la introspección, las visiones y las revelaciones privadas. También la fe interior que, como dice Jacobi, «si pudiéramos transformar esta fe en ciencia, en-

tonces se cumpliría la promesa de la serpiente a la concupiscencia de Eva: nosotros seríamos como Dios»[119].

Simplificando mucho el proceso del tránsito filosófico del iluminismo al Romanticismo, para aclararlo, podríamos emplear la consigna que da Kant a los que quieren entrar en las Luces: «Atrévete a usar tu propio entendimiento», que para el Romanticismo sería: «Atrévete a usar tus sentimientos». También podría decirse que para los románticos, el «siglo de las Luces» (de la razón) se convierte en el «siglo de la iluminación iniciática».

Lo malo de todo este desborde sentimental y fantasioso está en que este camino puede llevar a cualquier lado. Como nos apunta Georges Gusdorf con abundante documentación: «La filosofía experimental anterior había expulsado *(refoulé)* del campo de lo posible a ángeles y demonios [...]. La cultura romántica restablece en sus derechos a Dios y al Diablo. [...] El romanticismo extremo, celebración de Satán, del Mal y de la Muerte, no es la fantasía de una imaginación que, juguetonamente, se libera del respeto humano. [...] Los horrores del siglo xx han hecho ver que las peores abominaciones de la fantasía desencadenada están lejos de igualar lo que fue, lo que es, el horror cotidiano de una edad en la cual las pulsiones de muerte se ven multiplicadas por las técnicas de nuestro tiempo»[120].

También ve como demoniacos los horrores de la política actual, en la que cada uno trata de imponer por el terror, la violencia o la manipulación de los otros sus propias utopías y mitos, el filósofo británico John Gray, profesor de Pensamiento Europeo en la London School of Economics. El modernismo político, en su versión del siglo xx, es para

él un abismo que es mejor no mirar, aunque no somos libres para no hacerlo. Un reciente libro suyo (de 2007), en el que analiza esta curiosa política, se inicia diciendo que «la política moderna es un capítulo en la historia de la religión» y lleva como título *Misa negra*, a la que define como «un ritual satánico en el cual la misa cristiana se celebra invertida»[121]. Los principales conceptos políticos, las utopías, los mitos y las ideologías del modernismo son, para Gray, herejías cristianas o inversiones del cristianismo.

Esta es una de las tristes características que tiene en su médula el modernismo. Como sus sistemas de pensamiento teológico y moral son creaciones de la fantasía humana sin fundamentarse en algo superior, corren el peligro de caer en desvaríos y delirios que llevarán a consecuencias aterradoras en su aplicación.

Además, la observación del itinerario intelectual de Espinosa nos muestra también que el manejo inteligente de la razón geométrica creativa puede inventar dioses y revelaciones divinas muy convincentes. Esto dio pie y sirvió de apoyo filosófico a los autores románticos para sus lucubraciones sobre «dios», lo que puede explicar el entusiasmo de estos por Espinosa. Su original filosofía racionalista de adhesión cartesiana, pero abierta al Absoluto, les permite a los románticos salir del encierro en el que los había confinado el racionalismo iluminista para abrirse a una realidad total, a una verdad sin restricción alguna. Como bien dice el filósofo francés Georges Gusdorf en su tratado sobre el Romanticismo, Espinosa «se presenta como un maestro espiritual cuya meditación abraza el espacio metafísico-religioso comprendiendo también la revelación escritural, [...] su ascesis espiritual respeta las normas de un

riguroso intelectualismo de obediencia cartesiana [...]. La fascinación espinosiana se justifica por el hecho de que la Ética une en un mismo movimiento la exigencia metafísica y la exigencia religiosa»[122].

El entusiasmo por la obra de Espinosa en Alemania fue considerable. Rechazado al principio porque ubicaba a la razón autónoma sobre la teología y sobre la Revelación judeocristiana, fue cobrando éxito con los cambios en la cultura. En su juventud, Leibniz lo visitó varias veces, aunque posteriormente lo negara, y siempre lo consideró un interlocutor digno de estima. Pero es en el periodo del Sturm und Drang cuando Espinosa pasa al primer plano. Goethe, en su juventud, lee la *Ética* conjuntamente con Madame de Staël y escribe que «lo encuentro muy próximo» en su desafío prometeico a todos los dioses. El pastor Herder, muy influyente, regaló a Goethe un libro de Espinosa, al que él considera «un santo», y Jacobi escribe un libro sobre la doctrina de Espinosa, de gran difusión. Nada menos que Lessing, uno de los puntales de la Ilustración, se declara discípulo de Espinosa, lo que provoca una reacción en cadena entre los intelectuales germánicos que pone a Espinosa en el centro de la cultura de la época. Reimarus y Herder lo califican como «el divino Spinoza», y para Novalis «es un hombre ebrio de Dios». Schleiermacher, el teólogo más influyente de la época, escribe dos ensayos comparando la filosofía de Espinosa con las de Leibniz y Kant. Hegel y Hölderlin se dedican afanosamente a estudiar a Espinosa. Friedrich Schlegel llegó a decir: «Me cuesta comprender que se pueda ser poeta sin honrar a Spinoza, sin amarlo y devenir enteramente suyo»; siendo que el

poeta era para los románticos la avanzada en la fantasía creativa de la nueva visión del mundo.

En su filosofía de la naturaleza, Schelling encuentra en el teósofo holandés una vía para salir de la chatura de la ciencia mecanicista que se limita a vincular fenómenos, vía que le permitirá tratar la naturaleza como una sustancia unitiva a la vez sujeto y objeto, o sea, con una actividad creativa propia y asimismo siendo un objeto para la conciencia[123].

El que es para mí el máximo filósofo del modernismo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tiene la honestidad de afirmarlo con todas las letras. En la tercera parte de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, titulada «La filosofía moderna», afirma: «Ser espinosista es el punto de partida esencial de toda filosofía», y más adelante: «Espinosa es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea espinosista no tiene filosofía alguna»[124]. Resulta ilustrativo como indicador de la importancia que adjudica a cada filósofo computar que Espinosa es el filósofo al que dedica más espacio en toda la historia de la filosofía; 60 páginas contra las 43 que dedica a Kant, las 25 que dedica a Descartes y la media página que dedica a Tomás de Aquino.

También resulta revelador de las fuentes de su pensamiento que dedique 42 páginas al místico Jacob Böhme, igual que a Kant. Espinosa y Böhme son claramente para Hegel las principales fuentes de su «ontoteología», o como la llaman otros, su «teosofía» o «pansofía», para referirse a la mezcla de teología y de filosofía que les viene desde el neoplatonismo teúrgico, que vimos era lo propio del pensamiento bizantino.

Ahora bien. ¿Qué es lo que provocó tanto entusiasmo por el pensamiento de Espinosa entre los románticos alemanes, y especialmente en Hegel?

Entre los muchos aspectos culturales de tipo teosófico y político del pensamiento de Espinosa que explican este entusiasmo, me atrevo a sugerir algunos que a mi parecer repercutieron en la originalidad de su obra y en su atractivo y difusión entre los modernistas.

Capítulo 1
El método

Una de las líneas fundamentales de la modernidad filosófica, que fue inventada por Descartes y que es lo que les permite afirmar la radical originalidad del pensamiento que llaman «moderno» por considerar a su época histórica como única, definitiva y antitética a todo lo clásico, es el empleo intelectual del método geométrico como generador de realidades.

Como lúcidamente sintetiza el asunto el erudito norteamericano David Rapport Lachterman en un libro decisivo: «Ser "moderno", en el sentido más exacto y exaltante, es ser llevado a esta trayectoria desde la construcción matemática (en un preciso sentido técnico) hacia la autodeificación. La mente no es el espejo de la naturaleza; es la fuente generativa o creativa de la naturaleza»[125]. La soberbia de la mente humana desplaza al Dios Creador, para ponerse en su lugar y construir un mundo mejor.

El gran ilusionista que es Hegel[126] exulta de entusiasmo en su Prefacio a la primera edición de su *Ciencia de la lógica* hablando «de la transformación radical que ha tomado el pensamiento filosófico» en las últimas décadas. «Lo que antes de este periodo era conocido bajo el nombre de

metafísica, ha sido destruido hasta las raíces y eliminado del conjunto de las ciencias.» A continuación presenta la novedad de su lógica objetiva que, a diferencia de la lógica subjetiva, trata de los contenidos de la mente llevándolos a su objetivación en la realidad. «El nuevo espíritu —dice— se ha apropiado tanto de la ciencia como de la realidad» y afirma que ahora «la Ciencia de la lógica constituye la metafísica propiamente dicha. [...] Lo que yo entiendo por esta ciencia y como concibo su punto de vista, lo he expuesto detalladamente en la Introducción a esta obra»[127].

No es mi intención explicar el proceso intelectual que lleva desde la geometría a la construcción de la realidad por la construcción de mundos alternativos empleando otros presupuestos. Este es el campo que el propio Descartes en su correspondencia denominaba «la Metafísica de la Geometría, que es una ciencia», cuya metodología explica Lachterman. Tampoco me corresponde entrar en el procedimiento filosófico que permite al diestro germánico pasar de las ideas a la realidad concreta. Solo me cabe apuntar, desde mi perspectiva sociológica, las lógicas consecuencias que tiene esta posición intelectual sobre la cultura a la que pertenece, especialmente en materia de religión y de política que son los temas que estoy tratado aquí.

Este aspecto fundamental no pasó desapercibido para los protagonistas filosóficos de este movimiento de reconstrucción del mundo saliendo de la interioridad de nuestros conceptos hacia construcciones objetivas externas, que se prolonga hasta Nietzsche. Tampoco pasó desapercibido en su gravedad para sus opositores judíos, ca-

tólicos y calvinistas holandeses de la época, aunque quizá no captaran su objetivo final.

Por tomar solamente a los Países Bajos —donde vivió durante veinte años (desde 1629 a 1649) y donde publicó sus obras más importantes que se enseñaban en todas las universidades holandesas—, Descartes tuvo una poderosa corriente opositora de pastores calvinistas y profesores de teología encabezada por el prestigioso teólogo protestante Gisbert Voetius. Se le acusaba de ateísmo, se veía en su obra «una excesiva y peligrosa confianza en la razón humana» y los magistrados de Utrecht lo citaron por edictos públicos a dar explicaciones. Cuando apareció en 1663 el libro de Espinosa sobre la obra de Descartes (de la que el filósofo católico Étienne Gilson dice que es «un intérprete insuperable»), hacía ya 7 años que las obras de Descartes estaban prohibidas de ser enseñadas en toda Holanda, y Espinosa había sido expulsado en 1656 con términos espantosos por la sinagoga de Ámsterdam (el *heren* similar a la excomunión). Todo esto en la propia Holanda, que tenía fama de tolerante[128]. Muchos comentaristas sostienen que el maestro de Espinosa, el rabino Saul Levi Morteira, llevó la persecución al Consistorio calvinista, cuyos clérigos confirmaron la opinión de los rabinos y elevaron el asunto a las autoridades civiles y que estas le impusieron una condena de expulsión de Ámsterdam. Algo parecido había ocurrido anteriormente con la excomunión por la sinagoga y la condena civil de Uriel da Costa o de Acosta, que acabó suicidándose dejando un testamento desgarrador sobre las persecuciones que había sufrido[129].

En todos estos casos, las razones de las condenas coinciden. Según Karl Gebhardt, el reputado comentarista de

Espinosa: «La comunidad judía de ninguna manera podía permitir que los jóvenes se crearan su propia religión, religión que substituía la Revelación por la razón, buscaba a Dios en la naturaleza y solo reconocía como leyes divinas las leyes de la naturaleza»[130].

Por el lado de los modernistas se ve más claro el objetivo final. Para Kant, este método de creación o recreación del mundo por la razón humana, que es el de ellos, «parece *[sic]* hacer al hombre el amo de la naturaleza»; pero uno de sus discípulos, Salomon Maimon, es menos cauteloso y timorato: «Con esta construcción matemática somos por lo tanto similares a Dios». El mismo Lachterman (que critica este método) concluye en las páginas finales de su libro que «la ambición que animaba a la filosofía moderna es la *imitatio Dei*, del Dios que crea *ex nihilo* (de la nada)»[131]. El racionalismo deísta le había ido quitando al Dios vivo todos sus atributos con excepción del de Creador del mundo, porque (como dije anteriormente) lo necesitaban como comodín metafísico para construir sus sistemas filosóficos. En el Romanticismo hegeliano se le quita este último atributo y pasa el hombre a ser el creador de la naturaleza y del mundo y su subjetividad se convierte así en la fuente autónoma de la verdad y del bien.

Aquí es donde entra la filosofía de Espinosa para realizar la proeza de este difícil tránsito, tal como lo anuncia en el título original de su Ética: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Capítulo 2
La demolición de la Revelación en la Ley y los Profetas

Probablemente, otra de las razones del atractivo de la obra de Espinosa para los románticos alemanes fue la minuciosa demolición que este lleva a cabo de la Sagrada Escritura, de la que era un gran conocedor y que leía en hebreo, cosa a la que pocos llegaban en Alemania y en los países de influencia de la cultura germánica. Les seducía, además, su agudeza racional propia de su estirpe judía, su profundo conocimiento de los recovecos de las Escrituras y los razonamientos sofísticos y farisaicos que empleaba para denigrarlas, quedando al mismo tiempo como una persona profundamente religiosa. Entre los filósofos románticos, casi todos profesores de las universidades estatales controladas celosamente por los príncipes protestantes mediante sus poderosos organismos de censura religiosa, las críticas de Espinosa a las Escrituras caían como una lluvia purificadora y liberadora, que les abría nuevos horizontes sin hacerles peligrar sus cátedras, parroquias, puestos, honores y posiciones sociales.

Esta tarea destructiva la realiza a fondo en su *Tratado teológico-político*, uno de los pocos libros que se publica-

ron en vida de él, aunque en esta caso en forma anónima y como impreso en Alemania. El propio Espinosa nos informa sobre su contenido y acerca de sus motivaciones para escribirlo, en una carta a su amigo y corresponsal Henry Oldenburg, nada menos que secretario de la Royal Society de Londres que acababa de fundarse en 1660 con la restauración de Carlos II Estuardo, persona de enorme influencia en toda la Europa protestante. Le anuncia que «había comenzado la composición de un tratado sobre la Escritura» y que le motivaban a hacerlo «los prejuicios de los teólogos que impiden a los hombres aplicarse al estudio de la filosofía [...] y la insolencia de los predicadores»[132]. Este objetivo explícito del *Tratado* suele ser soslayado por los comentaristas de Espinosa.

No nos puede extrañar esta motivación sabiendo que ya Espinosa había sido excomulgado por los judíos de la sinagoga de Ámsterdam y perseguido por los pastores calvinistas (religión mayoritaria en Holanda y muy influyente), así como por las autoridades civiles.

El *Tratado* consta de un prefacio del autor y de 20 capítulos, de los cuales 15 son dedicados a la crítica de la Sagrada Escritura, de los Profetas, de los Apóstoles, de los milagros y de la institución del pueblo judío como el elegido por Yahvéh para custodiar su Revelación, quedando solamente 5 capítulos que dedica a establecer la autoridad absoluta de los soberanos temporales sobre la religión de sus súbditos. Tanto el prefacio como el capítulo final del libro terminan con esta sumisión al Estado: «No me resta sino declarar que nada he escrito en este libro que no someta de buen grado al examen de los soberanos de mi patria: si juzgan que alguna de mis palabras es contraria a las

leyes de mi país y al bien público, yo la retiro»[133]. Para Espinosa, el Estado es la encarnación de la razón y por lo tanto es el árbitro supremo dentro del campo moral que abarca todas las cuestiones, tanto las seculares como las religiosas. «El soberano a quien corresponde tanto en nombre del derecho divino como en el del derecho humano, conservar y proteger los derechos del Estado, tiene también el derecho absoluto de estatuir en materia de religión todo cuanto juzgue conveniente y todo el mundo está obligado a obedecer sus órdenes y decretos…[134]».

El procedimiento que emplea Espinosa para tratar de demoler las Sagradas Escrituras y la elección por parte de Dios del pueblo de Israel es simple pero efectivo. Se limita a definir de entrada cada uno de los asuntos a tratar, de manera axiomática y sin fundamento previo, para pasar a impugnarlo con toda facilidad. Al mismo tiempo necesita apoyar sus afirmaciones en los textos sagrados para poder desvirtuarlos, para lo cual los deforma interpretativamente y deja de lado olímpicamente todos los pasajes que contradicen sus afirmaciones, tal como lo hacen todas las herejías[135].

Lo hace en los capítulos I y II donde ataca al profetismo hebreo. Define al profeta bíblico exclusivamente como un *intérprete* de dios para el vulgo ignaro y no como lo que son: *voceros* de los oráculos del Señor del Dios único, como puede verlo cualquiera que lea los textos bíblicos y sepa cómo era la tradición de Israel que reservaba la interpretación a los sacerdotes. Para fundamentar esta arbitraria definición en las Escrituras, solo se basa en una estrambótica caracterización de la situación entre Moisés y Aarón frente al Faraón, diciendo que Moisés es dios y Aarón,

su intérprete o profeta (cap. I, pág. 31). En ningún momento habla la Biblia de Aarón como intérprete. En Éxodo 4, 10, cuando Moisés se declara incompetente para la tarea que se le encomienda, dice: «Mi boca es inhábil, mi lengua pesada» (se suele decir que en ese entonces era tartamudo), y Yahvéh le dice: «Aarón será como si fuera tu boca y tú fueses el dios que lo inspira». Y en 7, 1, que cita Espinosa en su apoyo, en ningún momento se habla de interpretación. «Aarón tu hermano será tu profeta, Tú le dirás todo lo que Yo te prescriba y Aarón tu hermano *lo repetirá* al Faraón». ¿Dónde aparece la interpretación?

Pero al dar por aceptado que los Profetas son intérpretes de la Palabra de Dios y no sus voceros fieles, ya puede decir Espinosa que la sola diferencia entre los profetas bíblicos y los demás hombres es «únicamente su mayor fuerza de imaginación» (cap. II, pág. 41), y que «esta imaginación pura y simple no lleva consigo la certeza de las ideas claras y distintas», y las califica como «fantasías» que impiden el raciocinio (pág. 42) y carecen de «certeza matemática» (pág. 43); cosa que nadie pretende en los profetas y que Espinosa se vanagloria de que la tienen sus afirmaciones.

Como puede verse, el objetivo final es dejar establecido, con «certeza indiscutible», que toda Revelación divina es meramente una invención fantasiosa de la mente humana; características que no tienen sus invenciones racionales, que para él son divinas por ser parte orgánica e inseparable del dios-naturaleza inmanente.

Un procedimiento similar adopta Espinosa en su capítulo III para desvirtuar la elección que hace el Señor del

pueblo judío para mantener incontaminada su Revelación a través de los tiempos.

Los cristianos y los judíos estamos convencidos de que Dios eligió a un pueblo, el pueblo hebreo, para ser el depositario y custodio de su Revelación, gratuitamente por una decisión libre, que *desde fuera* llama a quien quiere. Evidentemente esta decisión es externa a los hombres y requiere un Dios trascendente. Pero Espinosa niega toda trascendencia y cree dogmáticamente en un cosmos inmanente cerrado sobre sí mismo. ¿Cómo puede hacer para explicar la elección del pueblo judío desde dentro del mundo?

Para hacer más difícil esta prestidigitación intelectual, él mismo limita sus posibilidades de explicación al negar al pueblo judío cualquier característica positiva que lo haría superior a los demás pueblos. «La verdad es que intelectualmente tuvieron, como queda probado, ideas muy vulgares sobre dios y la naturaleza y bajo este respecto no fueron el pueblo elegido. Tampoco por la virtud y práctica de la verdadera vida, porque, excepto algunos pocos elegidos, escasamente aventajarían a los restantes pueblos» (pág. 55). Dice que no niega los textos del Pentateuco que hablan de las relaciones de Dios con el pueblo elegido, pero los minimiza diciendo que Moisés «se explicó de ese modo y prefirió servirse de esas razones para advertir a los hebreos, según la infantil capacidad de su espíritu, y unirlos con más fuerza al culto de Dios…» (pág. 53).

Se trata como puede verse de una interpretación utilitarista, amañada deformando el sentido de los textos escriturales acerca del pueblo judío como el pueblo elegido por el Dios vivo, para reducirlo todo a leyes naturales.

Debido a su necesidad de coherencia, Espinosa debe explicar todo por razones naturales inmanentes. Entonces se ve obligado a decir: «Su carácter de pueblo de Dios y su vocación proceden únicamente del feliz éxito temporal de su imperio y de las ventajas materiales de que gozaron…» (pág. 55). Perdieron su privilegio al ocurrir la Diáspora y lo recuperarán si triunfan rehaciendo su imperio (pág. 62). La Naturaleza divinizada, la potencia divina actuante, por sus leyes universales y eternas que son las de dios atado a ellas eternamente *(sic)*, dispuso esto con absoluta necesidad. Por consiguiente, decir que todo se hace por leyes naturales o por el decreto y gobierno de Dios, es decir exactamente lo mismo (pág. 54).

Voilà! La inversión mágica está consumada. Los triunfos militares del pueblo judío se deben a las leyes eternas de la naturaleza-dios y no a la intervención de Dios en la historia. El triunfo material en la historia es, pues, un signo cierto de la elección del dios-naturaleza espinosiano. También Hegel, en la misma tesitura, llegó a sostener que el triunfo de una nación en la guerra significaba que la razón de la historia estaba con ella y en ella. Los católicos somos algo más escépticos que estos beatos de la historia divinizada. Como bien dice el dístico español pleno de sabiduría teológica: «Vinieron los sarracenos y nos molieron a palos. Que Dios ayuda a los malos, cuando son más que los buenos».

Al tratar el tema de los milagros, Espinosa cambia su modo de ataque. «Antes de terminar debo observar que el método que acabo de aplicar a los milagros no es el mismo que seguí para los profetas. Nada he afirmado sobre las profecías sin deducirlo de la Sagrada Escritura» (interpre-

tada arbitrariamente como hemos visto), porque «nada hubiera podido decir sobre ellas sino apoyándome en la Revelación» (pág. 92). Vale decir que la Revelación divina afirma que los profetas de Israel son fabuladores, o sea, que no transmiten la Palabra de Dios. En cambio «en cuanto a los milagros, como se trata de saber si puede haber en la naturaleza algo contrario a sus leyes *(sic)* o que de las mismas no pueda deducirse, no necesitaba para resolver esta cuestión puramente filosófica acudir a la Revelación [...] sino a los principios fundamentales adquiridos por la luz natural» (pág. 92). Quedémonos, pues, en este plano.

Su «razonamiento» comienza con una artillería de epítetos que descarga contra «el vulgo ignorante que llama milagros a los fenómenos extraordinarios de la naturaleza [...]. A tal extremo de arrogancia llegó la estupidez del vulgo. En la grosería de sus ideas naturalistas y teológicas, confunde...», y otros epítetos similares. Arrasado así el campo de los muchos que compartimos tales groseras ideas propias del vulgo estúpido, pasa a darnos su mensaje liberador y enaltecedor de los esclarecidos que lo comparten.

Su punto de partida es la afirmación dogmática de que la naturaleza es dios y dios es la naturaleza en una única y eterna Sustancia, cosa que el vulgo ignora —dice— porque cree que «hay dos potencias distintas, la divina y la natural, siempre determinada por Dios en cierto modo o como ahora se cree, creada por Dios» (págs. 81-82). Descartadas la creación del mundo por Dios y la trascendencia de este (afirmaciones propias del vulgo ignorante), la posición de Espinosa se resume en una sola frase: «Sentado ya que en

la naturaleza nada ocurre que no resulte de sus leyes, que estas leyes comprenden todo lo que el entendimiento divino es capaz de concebir *(sic)*, y finalmente, que la naturaleza guarda eternamente un orden fijo e inmutable, síguese de aquí con gran claridad que un milagro no puede entenderse tal, sino en el concepto humano, ni significa otra cosa sino un fenómeno cuya causa natural no pueden explicar los hombres por analogía con otros fenómenos semejantes que habitualmente observan» (pág. 83). Como bien comenta Morales: «Esta doctrina sobre el milagro es esencial en el sistema de Espinosa. […] En otras palabras, si el milagro es real, su concepción de Dios como Naturaleza se viene abajo y con ella, todo su sistema»[136].

De allí surge la afirmación complementaria: «Los milagros no nos hacen comprender en manera alguna la esencia, la existencia ni la providencia de dios…» (pág. 84). Con esta afirmación viene la amenaza en forma de petición de principio: «Si pues, en la naturaleza se verificase un fenómeno que no fuera conforme con sus leyes, debiera necesariamente admitirse que es opuesto a ellas y que altera el orden por Dios establecido en el universo dándole leyes generales para regularle eternamente. De donde hay que concluir que la creencia en los milagros lleva a una duda universal y al ateísmo» (pág. 86).

Llega así a la conclusión: «Considero, pues, mi principio perfectamente establecido, a saber, que un milagro entiéndase como se entienda, contrario o superior a la naturaleza, es pura y simplemente un absurdo, y que en los milagros de la Sagrada Escritura no debe verse más que fenómenos naturales real o aparentemente superiores a la inteligencia humana» (pág. 86).

A esta conclusión universal de que los milagros relatados en la Sagrada Escritura son fenómenos naturales puede responderse sí o no según los casos y cómo se efectivizan. Muchas veces la Providencia divina interviene haciendo jugar oportunamente fenómenos naturales, lo que se llama causas segundas naturales. Para dar un ejemplo cualquiera, tomemos el paso del mar Rojo por el pueblo judío a pie enjuto y el retorno de las aguas del mar que ahogó al ejército del Faraón (Ex 14, 15-30). Los historiadores católicos actuales apuntan que en la época del Éxodo había un vado en el mar Rojo, del cual todavía quedan rastros, practicable cuando se desataba un fuerte viento del este y que los egipcios que también conocían el vado se aventuraron a pasarlo creyendo que el viento continuaría, pero que este se detuvo y las aguas se los llevaron[137].

Pero esta explicación naturalista no quita nada a la intervención de Yahvéh, que en el momento oportuno suscitó el viento y luego lo detuvo para ahogar a los egipcios.

Esta interpretación que se niega a ver Espinosa es tan evidente que existe en muchísimas culturas, lo cual es prueba del sentido común universal a este respecto.

En los manuales de antropología cultural se citan casos aleccionadores. En uno, ocurrido en la selva tropical brasilera, un cacique está imprecando a su dios porque su hijo mayor murió al desplomarse una construcción de madera comida por los *cupís* (termitas). El antropólogo cientificista le dice que su dios no tiene nada que ver con esto y que la causa de la muerte son las termitas. A lo que el cacique le responde sabiamente: «Ya sé que se cayó por las termitas, pero algún poder superior dispuso que mi hijo estuviera debajo en ese momento». Lo mismo le ocurrió a otro

antropólogo cientificista en el África tropical. Un hipopótamo había emergido por debajo de la canoa en la que viajaba la familia del jefe de la tribu, que murió ahogada. Ante la misma reflexión naturalista que le hace el antropólogo, el jefe de la tribu le contesta: «Algo o alguien dispuso que precisamente mi familia estuviera allí cuando emergió el hipopótamo».

Evidentemente estos «ignorantes» ven la situación más clara y más ampliamente que los «iluminados librepensadores» espinosistas.

En cambio, en otros milagros que relatan las Escrituras, hay un completo trastocamiento de las leyes naturales que no tienen, como los otros, explicación científica alguna. Uno de ellos es el caso de la resurrección de Lázaro operada por Jesús de Nazaret (Juan 11, 1-43).

Cuando llegó Jesús, Lázaro estaba muerto y enterrado hacía cuatro días. Cuando Jesús da la orden de quitar la piedra del sepulcro, María, su hermana, le contesta con tal ingenuidad que respalda la autenticidad del relato narrado por Juan como testigo presencial: «Señor, huele mal, hace cuatro días que está muerto». Desafío al señor Espinosa o a sus seguidores actuales que conocen los impresionantes progresos ocurridos en las ciencias biológicas en estos 400 años, a que me digan qué leyes naturales «eternas e inamovibles» pueden hacer que un cadáver en descomposición salga caminando de su tumba y se siente a comer con su familia (Juan 12, 2). Lógicamente, contra lo que dice Espinosa que los milagros no convencen a nadie acerca de dios, el Evangelio de San Juan nos dice: «Al ver lo que hizo Jesús, muchos de los judíos que habían ido a casa de María creyeron en él» (Juan 11, 45).

El objetivo de demoler las Escrituras del que pocos comentaristas hablan está sintetizado por un filósofo protestante argentino: «Aquí Espinosa se presenta enteramente como un adalid del pensamiento moderno y precursor del mismo [...] en este tratado, Espinosa se nos presenta como el verdadero padre de la crítica bíblica»[138].

Capítulo 3
El salto del mecanicismo al organicismo iniciático

El saldo más importante que había dejado el iluminismo en la cultura modernista europea, que perdura hasta hoy, era la concepción mecanicista de un mundo sensible cerrado y cohesionado por relaciones causales entre fenómenos que nos dejaba a un Dios entre paréntesis, cuya existencia había que probar racionalmente. Se trata de un esfuerzo intelectual extraordinario para externalizar al mundo sustrayéndolo de la subjetividad de la mente y despojándolo de las características que hasta ese momento se le reconocían en la cultura modernista. La filosofía se pone al servicio de las ciencias físicas y astronómicas, ahora en impresionante expansión.

«La externalidad se ha adelantado a la interioridad, tanto más cuanto esta última está privada de todo medio de expresión [...] el pensamiento proyectado hacia el exterior se ordena según las articulaciones propias de la inteligibilidad de las cosas», define rotundamente Gusdorf[139].

Este modelo de pensamiento y de explicación es el que algunos califican como «cartesiano-newtoniano». Esta nueva posición filosófica, al repudiar la ontología, clausura

una tradición ontológica que viene desde el Renacimiento italiano con Giordano Bruno y los neoplatónicos hermetistas tal como lo hemos expuesto en la parte I y que regía hasta ese momento, ontología de un tipo que los autores califican como «astrobiológica» o «cosmobiológica». Se ve al universo como un organismo viviente, como una materia universal animada. Se consideraba a la naturaleza como algo animado por potencias superiores (astros, espíritus, simpatías y antipatías, y correspondencias de todo tipo) que regirían el universo físico y humano, confundiendo ambas naturalezas.

Tenemos aquí el enfrentamiento de dos opuestos encaramientos o actitudes frente al mundo (*Weltanschauung* en su sentido propio), el mágico y el científico-racional, como señaló magistralmente la historiadora de lo oculto Frances Yates, del Instituto Warburg: «La diferencia fundamental entre la actitud con la que se enfrentan al mundo el mago y el científico es que el primero quiere traer al mundo hacia su interior, mientras que el científico persigue precisamente lo contrario, exteriorizarlo y despersonalizarlo mediante un acto de voluntad que se mueve en la dirección opuesta a la propugnada en los escritos herméticos»[140].

Los filósofos iluministas inician el proceso cultural que en nuestros días estudiaría el sociólogo Max Weber como «la desmagización del mundo» *(Entzauberung der Welt),* el cual, a pesar de las traducciones equivocadas y melifluas que hablan de «desencantamiento», contra las que vengo luchando hace años, se refiere a la expulsión intelectual de lo mágico en la concepción del mundo y al dominio de los falsos dioses de la naturaleza «que ahora vuelven como

fuerzas impersonales» y de aquellos que san Pablo denominaba «los Soberanos de este mundo de tinieblas» (Gálatas 6, 12)[141]. En lo operacional significa tratar de quitar el dominio del mundo, de la política y de la historia a los magos y sus artes mágicas manipuladoras, apoyadas en seudorreligiones políticas sustitutivas.

Negándose a ver los aspectos positivos de esta apertura científico-racional hacia la realidad natural e histórica, los románticos alemanes descargan toda su artillería sobre sus aspectos negativos. Puede verse esta actitud en el, por otra parte, excelente artículo de Novalis «La cristiandad o Europa» escrito en 1799 y que Goethe prohibió publicar en la revista *Atheneum* por sus inclinaciones católicas. «Se llegó a ubicar al hombre en la cúspide de la escala de los seres, y a hacer de la música infinitamente creadora del universo, el uniforme tabletear de un enorme molino impulsado por el azar y nadando sobre él, un molino en sí, sin arquitecto ni molinero, un verdadero *perpetuum mobile*, un molino que se mueve a sí mismo». «Dios mismo se convirtió en ocioso espectador de un gran espectáculo montado por los sabios…». Los efectos sobre la cultura han sido graves: «El odio singular que en principio se dirigió contra la fe católica se convirtió poco a poco en odio contra la Biblia, contra la fe cristiana y, finalmente, contra la religión misma»[142]. Este es el mismo que califica a Espinosa como «un hombre ebrio de Dios», viéndolo como un camino de salida para darle un sentido al mundo y a la historia.

Los románticos ven en estas concepciones mecanicistas y antirreligiosas del universo, de los pensadores del iluminismo, una traba insoportable en su camino hacia el Ser.

«La ciencia romántica, para descifrar el orden de la naturaleza, no puede contentarse con el instrumental físico-matemático, condenado a permanecer en la superficie de los fenómenos[143]». No pueden seguir definiendo la naturaleza al modo kantiano como la relación entre los fenómenos según reglas necesarias o leyes y por la regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. La salida la van a encontrar en los conceptos ontológicos divinizados de Espinosa: «absoluto», que para Hegel es decir dios; «sustancia infinita», como lo que es en sí y se concibe por sí; «naturaleza», como el mismo dios en su manifestación; «divinidad del mundo» y «religión», como un sentimiento que sin embargo no significa religación con el Dios Vivo y superior al mundo por Él creado. «Infinito», «absoluto» serán los *mots d'ordre* del Romanticismo, los que van a derribar todos los límites.

Pero estas muletas intelectuales en las que se apoyan, aunque en distintas formas, los teólogos y filósofos románticos para salir del mecanicismo antimetafísico tienen sus fallas.

Contra la versión de la teología revelada, de un Dios Creador del mundo a partir de la nada, mundo que por lo tanto es distinto a él, Espinosa presenta al mundo como una manifestación necesaria de su dios que, como es un ser infinito, debe ser idéntico al mundo, porque de otra manera dios + mundo formarían una totalidad más vasta que dios solo. Ambos son para Espinosa una única sustancia que engloba a dios y a la naturaleza y que es causa de sí misma. Completa este increíble argumento diciendo que si dios y la naturaleza no fueran idénticos, si fueran sustancias diversas «no teniendo nada en común, la una no pue-

de ser causa de la otra, ni cabe que una de ellas sea concebida por la otra»[144]. De nuevo, la negación de la omnipotencia divina sometida a la razón del señor Espinosa.

Como puede verse, el dios de Espinosa ha sido despojado de su unicidad que le hace definirse a sí mismo como «Yo soy el que es», disolviéndolo en la multiplicidad de las cosas materiales. Además es un dios bastante limitado y acotado porque solo se le permite ser lo que le reconoce la luz de la razón natural del hombre.

También este dios está limitado y condicionado por la naturaleza. Espinosa, en el cap. VI del *Tratado teológico-político*, afirma como verdad indiscutible que inteligencia y voluntad divinas son inseparables, «lo que dios piensa, lo quiere y es» (pág. 82), pero una vez que su pensamiento-voluntad se concreta ya no puede cambiar. «El orden natural es eterno e inmutable» (pág. 82). Aquí aparecen las limitaciones y condicionamientos a la potestad divina: «Estas leyes (naturales) comprenden *todo* lo que el entendimiento divino es capaz de concebir» (pág. 83). Cualquier cosa que ocurra «contraria a la naturaleza es opuesta a la razón» (pág. 90). Vale decir que cualquier acción de dios depende de la aprobación de la razón del señor Espinosa a la cual está sometido.

Estamos aquí en la médula de la desviación modernista, de la cual Espinosa es figura señera.

En un libro profundo y orientador, el papa Benedicto XVI (que en una intrigante coincidencia lleva el mismo nombre que Espinosa), al comentar las tentaciones del Diablo a Jesús en el desierto, nos apunta que el núcleo de la tentación demoniaca y de toda tentación consiste en «apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente

en nuestra vida, pasa a ser algo secundario o incluso superfluo y molesto. Poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios, contando únicamente con nuestras propias capacidades…»[145]. Apunta a continuación que es propio de la tentación adoptar una apariencia moral, y continúa: «El tentador no es tan burdo como para proponernos directamente adorar al diablo. Solo nos propone decidirnos por lo racional…». Esta arrogancia de querer convertir a Dios en un mero objeto de conocimiento racional, lo obliga a «someterse a las condiciones que nosotros consideramos necesarias para llegar a una certeza. Así no se puede conocer a Dios, concluye»[146].

Al comentar la segunda tentación de Satanás, apunta que «el diablo, como buen conocedor, cita la Sagrada Escritura para hacer caer a Jesús en la trampa» de tener que demostrarnos que es realmente Dios, con lo cual el que lo interpela se pone por encima de Él. Lleva el pontífice este asunto a lo esencial del movimiento modernista que estamos tratando aquí: «Hoy en día se somete a la Biblia a la norma de la denominada visión moderna del mundo, cuyo dogma fundamental es que Dios no puede actuar en la historia, y que, por lo tanto, todo lo que hace referencia a Dios debe estar circunscrito al ámbito de lo subjetivo. Entonces la Biblia ya no habla de Dios, del Dios vivo, sino que hablamos nosotros mismos y decidimos lo que Dios puede hacer y lo que nosotros queremos y debemos hacer. Y el anticristo nos dice entonces, con gran erudición, que una exégesis que lee la Biblia en la perspectiva de la fe en el Dios vivo y, al hacerlo, lo escucha, es fundamentalismo; solo *su* exégesis, la exégesis considerada auténticamente científica, en la que Dios mismo no dice nada ni tiene nada

que decir, está a la altura de los tiempos»[147]. En una palabra, se trata de una visión naturalista del mundo, que somete la Biblia a sus normas. Dios ya no tiene nada que decirnos a nosotros.

Esto es lo que prepara el campo para las fantasiosas cosmologías y teosofías que facilitan la irrupción del satanismo y la operación del esoterismo y de la magia, que vuelven a ingresar en la cultura modernista occidental. Porque, como dijo un literato romántico: «Las profundidades del alma pueden revelar vislumbres tanto del cielo como del infierno».

PARTE IV

Falsa identificación de la *Kabbalah* judía con la teosofía mágica del ocultismo

La confusión entre la filosofía, la teología y la soteriología, aunada con las tentativas para unificarlas que ya se habían iniciado con la filosofía-teología bizantina y el neoplatonismo, se hacen patentes en la Alemania del siglo xvii anterior a Hegel. La historiadora británica Frances Yates con amplia documentación nos muestra que en el importantísimo movimiento de la Fama Fraternitatis, esta fusión de teología y filosofía se hace tan fundamental que se les cambia su nombre a ambas y se las unifica como «teosofía» y «panfilosofía», exhortándose a los sabios de Europa a abandonar la filosofía aristotélica para adoptar «la divina teosofía micro-macro cósmica»[148]. Todos los movimientos iniciáticos de la época —según ella— coinciden en realizar «la gran reforma universal» sobre estos principios teosóficos.

Esta fusión era algo vital para Hegel. Victor Cousin, que lo visitó en Heidelberg, relata: «Llevaba el interés por esta tan deseada conciliación (entre filosofía y teología) hasta el punto de hacer toda clase de esfuerzos para ganar a la causa de la filosofía a teólogos importantes»[149].

Espinosa deja un sistema filosófico que realiza un vaciamiento racional de la teología y construye una especie de

teosofía filosófica que, en líneas generales, lleva a una divinización racional del hombre y de la naturaleza.

Para nuestro modo de pensamiento actual, configurado por tres siglos de impresionante expansión de las ciencias positivas de la naturaleza y del hombre e impregnado de agnosticismo cientificista, resulta muy difícil de asimilar y menos aún de identificarse con la totalidad de esta teosofía. Muchos de los partidarios actuales de Espinosa suelen adherir solamente a aspectos parciales, tales como la crítica a las religiones constituidas, especialmente la católica, y su demolición minuciosa de la Ley y los Profetas bíblicos.

En la última parte del capítulo anterior aludimos a la encrucijada que se abrió y el consiguiente conflicto que se entabló entre los intelectuales europeos del siglo xvii, entre la orientación iluminista de «exteriorización» mecanicista del mundo y, por el otro lado, los denodados esfuerzos de los románticos para «interiorizarlo» haciéndolo parte de la mente pensante y de la consciencia de los iniciados.

En una excelente exposición de este enfrentamiento, Bernardino Orio de Miguel titula su capítulo I, «De la *Mens in Natura* a la *Mens versus Natura.* La crisis del siglo xvii» y define así a la primera: «Sujeto y objeto, materia visible y materia invisible o más tenue o espíritu, se refluían mutuamente en un *feedback* cósmico de significantes y significados. El Todo, el mundo era un continuo de acción, un animal viviente [...]. De esta forma, lo de dentro y lo de fuera, lo de arriba y lo de abajo, lo de cerca y lo de lejos, lo inmanente y lo trascendente, adquirían unidad simbólica; todas las cosas estaban en posibilidad de ser signos y lenguajes naturales de otras cosas. El mago, el alqui-

mista, el arquitecto, el técnico y el místico eran las personas que mejor conocían las secretas relaciones de esta fantástica construcción espiritual que es el mundo»[150]. Dentro de esta corriente de pensamiento, de esta concepción del mundo *(Weltanschauung)* cuya senda abren Espinosa y Böhme, tal como lo reconoce expresamente Hegel, se encolumna el Romanticismo.

Como dijimos siguiendo a Frances Yates, esta «interiorización» de dios y la naturaleza en la subjetividad de la mente humana excluye del campo de lo mundanal la importancia del científico que tiende a objetivar el mundo, y abre el campo a fuerzas y potencias que corresponden a los magos y a sus procedimientos mágicos: reconocer, controlar y dirigir. Este avance de los magos y de todas las sociedades ocultas iniciáticas, como era de esperar, trae la reacción contra la magia, en luchas que tiñen la intelectualidad europea desde principios del siglo XVII en adelante. Tanto en la Inglaterra isabelina, como en Italia, Francia y los países germánicos corren las acusaciones de magia negra y hasta de pactos con el demonio, inclusive en escritores tan serios y respetados como Jean Bodin con su libro *Démonomanie des sorciers* (1584) que tuvo una enorme repercusión. Pero en este libro Bodin distingue cuidadosamente el empleo de la que llama «verdadera cábala» que es la *Kabbalah* judía auténtica, «que es una disciplina espiritual y un método exegético aplicable a las Escrituras, empleado únicamente por los hombres piadosos y buenos», de la cábala cristiana neoplatónica de Pico della Mirandola, el franciscano Francesco Giorgi y el ocultista Agrippa von Nettesheim en su *De oculta philosophia.* Esta segunda es, para Bodin, un engendro de magia y cábala renacentis-

ta, recopilación de procedimientos mágicos mezclados con doctrinas herméticas y neoplatónicas a la cual combate decididamente y señala sus peligros de desatar a los demonios.

No me corresponde tratar los aspectos metafísicos y teosóficos de todos estos procedimientos manipulatorios que vienen desde el Renacimiento italiano. Pero sí me corresponde, por ser este un libro concentrado en los resultados políticos y sociales de estos ajetreos teosóficos, tratar de contribuir a la aclaración de un malentendido fundamental envuelto en aquel conflicto general, que a través del tiempo provocó innecesarios enfrentamientos, acusaciones, prejuicios e inculpaciones contra muchos escritos místicos judíos. El incluirlos en la corriente desatada de miedo, de ignorancia y de prejuicios, *como parte de la teosofía oculta y de su magia*, contribuyó en gran parte al antijudaísmo de muchos.

Para dar un ejemplo extremo de esta patología social, podemos ver cómo plantea el asunto un judeófobo francés, monseñor Léon Meurin, todavía en 1937: «En la época de la cábala cristiana Raimundo Lulio, sin duda de buena fe, había preparado el camino. Pico della Mirandola y los renacentistas acogen la cábala judía. Los judíos penetran en la sociedad cristiana. Penetran y van destruyéndola. Y el mundo comienza a judaizarse, a cabalizarse. Los judíos inventan la masonería para reclutar cristianos que destruyan a la Iglesia»[151].

Los propagandistas nacionalsocialistas alemanes, para subrayar sus realizaciones y encarrilar los odios, inventaron los *gegentypus*, que eran el revés, el contratipo del hombre nuevo del nacionalsocialismo, para usarlos en la

iconografía y la propaganda política. Uno de estos contratipos era el judío maléfico, intrigante, solapado, manipulador, escondido, vestido con hopalandas mágicas. Debemos recordar al personaje de sospechoso nombre judío que intriga para envenenar las relaciones entre los obreros y los patrones, que presenta Fritz Lang en su película *Metrópolis*, y que le valió una oferta de trabajo de Goebbels y la posibilidad posterior de emigrar libremente a los Estados Unidos llevándose sus bienes y continuando sus visitas a la Alemania de Hitler.

Para circunscribir en algo este asunto tan amplio, me voy a limitar a la posible influencia de los libros místicos judíos agrupados bajo el nombre de la *Kabbalah* (Tradición o Aceptación) que algunos autores asimilan con la corriente teosófica del ocultismo, a la que por eso denominan «pensamiento organicista hermético-cabalístico», y cuyos orígenes se remontan hasta el Renacimiento.

Inclusive un autor contemporáneo bien informado como Antoine Faivre sostiene que «la *Kabbalah* no es otra cosa que la teosofía hebrea» y que el *Séfer ha Zohar* o *El libro del Esplendor* es «la cima de la teosofía judía»[152]. Esto puede ser admisible con una definición muy amplia de «teosofía» como cualquier saber acerca de dios, pero no entra en una definición estricta de teosofía entendida como sometimiento de todos estos saberes a la filosofía.

Está lejos de mi intención entrometerme en un asunto tan complejo, tan debatido en los medios judíos y tan considerable como este de la *Kabbalah*.

Un especialista actual de la talla de Moshe Idel nos advierte de que la extensión de los escritos de los cabalistas es tal, que pueden llegar a ser entre veinte y treinta mil,

muchos de ellos manuscritos, y que «estas interpretaciones, no siempre acertadas, daban lugar a la creación de nuevos tipos de cábala» que abrían escuelas diferentes y enfrentadas entre sí[153]. Vale decir que el material es enorme y prácticamente inabarcable salvo para especialistas.

Por lo tanto nos limitaremos a plantear las preguntas que surgen de la línea expositiva de este libro: ¿la intencionalidad epistémica (en el sentido de Habermas) de los libros fundamentales o canónicos de la *Kabbalah* (Zohar y Séfer letzirá) y de su corriente principal implica la aceptación del Dios viviente tal como se reveló a la humanidad en la Sagrada Escritura (la Ley, Moisés y los Profetas) o pretenden desplazarlo, impugnarlo, condicionarlo o entrar en competencia con Él? Esta segunda posición es la esencia del modernismo, tal como lo estamos exponiendo aquí.

En referencia a esta cuestión, Moshe Idel hace una similar distinción al comparar la interpretación de los textos cabalísticos con la que hace el deconstruccionismo posmoderno actual, llevándolos al terreno del encuentro con Dios: «Mientras que el radicalismo tradicional de la cábala estuvo dispuesto a deconstruir el texto para encontrar a Dios a través de una experiencia más directa dentro del cumplimiento del ritual tradicional, el deconstruccionista moderno debe primero matar a Dios o el sentido trascendente a fines de divinizar el texto»[154].

Para entendernos mejor en este resbaladizo asunto, pienso que debemos precisar todos estos términos tan manoseados.

En general, el término «teosofía», tal como lo emplearon los neoplatónicos y también Jacob Böhme y los movimientos ocultistas, se refiere, como dijimos, a una absor-

ción de la teología y la soteriología por la filosofía, entendida como el conocimiento de las cosas divinas debido a una directa y personal inspiración, que la convierte en una «panfilosofía». Si bien algún libro de la *Kabbalah* es coetáneo con una época de auge del neoplatonismo en la cultura, esto no significa que ambos razonaran de esa misma manera, ni que estos libros fueran teosofía.

El paso intermedio hacia la magia operatoria no lo da la teosofía sino la teurgia que, como la define Abbagnano en su *Diccionario de filosofía*, es el poder mágico o purificador de las prácticas religiosas, o sea de los ritos, que les da su capacidad para mover o persuadir a las potencias divinas, poder que para Jámblico estaba por encima de la unión espiritual con dios.

Es más difícil de definir el concepto de «magia» porque la enorme amplitud con que se aplica este concepto a tan diverso material, inclusive en forma metafórica, hace muy difícil concretarlo. Como nuestro interés es compararla con la orientación religiosa fundamental de los libros canónicos de la *Kabbalah* hebrea, nos vemos obligados a prescindir de las definiciones psicológicas, antropológicas y sociológicas. Recordemos que tanto Durckheim como Max Weber nunca definieron la magia aunque la trataron extensamente. Pero sí, ambos concuerdan «en la idea de que la magia es frecuentemente hostil a la religión. Para Durckheim, la magia adopta una suerte de placer profesional en profanar las cosas sagradas»[155]. Necesitamos captar la estructura y los fundamentos filosóficos y religiosos del pensamiento mágico para poderlo comparar con el de la *Kabbalah*.

De forma muy general, podemos decir que mágica es la actitud de un Yo hipertrofiado que pretende dominar las fuerzas divinas, espirituales y/o cósmicas, para ponerlas al servicio de sus fines. La actitud mágica fundamental siempre implica algún tipo de control, de sometimiento de las realidades externas al deseo y la voluntad del mago mediante una técnica por la cual se persuade, se intimida, se induce o se arrastra a las fuerzas sobrenaturales a amoldarse a ciertos objetivos específicos fijados por el mago.

Pero con esto estamos en una aséptica definición filosófico-social, a la que tenemos que incorporarle, dado el campo en el que nos manejamos, la visión de la magia que tienen el esoterismo y los movimientos ocultistas, para poder compararla con la de la *Kabbalah*.

Veamos el encaramiento con que define la magia uno de los más inteligentes ocultistas contemporáneos, Robert Amadou. Primeramente nos aclara que el ocultismo es «la magia que se piensa a sí misma» y que lo que suele llamarse ocultismo es «el substrato común de todos los sistemas surgidos de la magia que se piensa». Según él, «la actitud mágica fundamental no es una actitud religiosa [...] el sentido mágico no se confunde con el sentimiento religioso, sino que, en puntos esenciales, se opone a este. [...] El Ser trascendente y supremo, objeto de la religión, debe ceder su lugar al mago, único ser supremo y universal [...] el mago combate contra Dios como combate contra toda reducción de su propia unicidad y omnipotencia. [...] Desde el punto de vista religioso, la magia en su esencia, ebria de una libertad luciferina *(sic)*, es una antirreligión o más exactamente, una actitud que rechaza todo valor trascendente y por lo tanto destruye toda religión»[156]. En una pa-

labra, para la auténtica magia esotérica, que es de lo que estamos hablando, el mago está en competencia con Dios para bajarlo a la tierra y apropiarse de sus poderes, utilizándolos.

El ocultista Julius Évola, apologista del fascismo, nos habla, siguiendo a Agrippa y a Porfirio, «del poder determinante de los ritos, en los cuales las divinidades son *forzadas* por la plegaria, son *vencidas* y *obligadas* a descender»[157].

Sintetizando los aspectos religiosos de la «actitud mágica fundamental» en un libro anterior, definí la magia ocultista como una actitud básicamente antidéica o de sometimiento de Dios, que surge de un Yo narcisista hipertrofiado que con su voluntad omnipotente busca instalarse como centro del mundo. Este tipo de egoísmo, este narcisismo antiteísta, este rechazo de la trascendencia divina lleva necesariamente a postular la objetalidad de los demás (que son su No-Yo) para convertirlos en objeto de su voluntad, actuando como si estos fueran medios para la expansión del poder, del placer y de la seguridad de su ego. «Magia es, según los autores ocultistas, la creencia de que el mundo soy yo y que mi deseo y mi voluntad deben imponerse mediante la destrucción de todo lo exterior que se me opone. Es coherente entonces, dentro de esa línea, llegar a la conclusión práctica de que la emancipación, la liberación del hombre consiste en romper todo lo que embarace o limite mi voluntad y mi deseo»[158].

Esta actitud mágica fundamental es absolutamente opuesta a la de los autores de los libros fundamentales de la *Kabbalah*.

¿La teosofía de Espinosa concuerda con la *Kabbalah*?

Dada la influencia que tuvo Espinosa en la filosofía moderna de inspiración romántico ocultista y su teosofía antropocósmica, parece necesario aclarar si su sistema se apoya o no en la *Kabbalah* judía, como sostienen muchos autores. No cabe entrar en esta discusión erudita por falta de información sobre comparaciones textuales tan complejas, pero sí puedo aportar algunas consideraciones de sentido común.

Los partidarios de la influencia de la *Kabbalah* hebrea sobre Espinosa suelen apoyarse sobre el hecho de que dos de sus maestros de juventud en el centro de estudios judío de Ámsterdam, Menasseh ben Israel y Saul Levi Morteira, eran buenos conocedores de la *Kabbalah*. No conocemos la opinión de Menasseh ben Israel sobre el sistema de Espinosa porque estaba en Inglaterra ocupado en negociar con Oliver Cromwell el levantamiento de la ley inglesa de 1290 que los había expulsado de todo el territorio. Pero sí conocemos la feroz oposición de Levi Morteira a las ideas de Espinosa, su voto en el terrible anatema del judaísmo (el *heren* de 1656) y su posterior persecución del condenado.

El erudito tratado de León Dujovne sobre Espinosa hace un resumen de las opiniones de uno y otro lado, concluyendo que en lo referente a la influencia de la Cábala sobre este «no es fácil pronunciarse en la disputa». Pero concluye su amplia recensión diciendo: «Ante la diversidad de las opiniones que acabamos de señalar, cabe pensar que la influencia de la Cábala en Spinoza es limitada», y

concluye señalando algunos puntos fundamentales de discrepancia entre ambos[159].

Me atrevo a incorporar al debate una situación importante de política intelectual que ha contribuido a incrementar y confundir esta cuestión.

El padre Marin Mersenne, amigo, colaborador y confidente de Descartes, comenzó a publicar a partir de 1623 una serie de libros con furibundos ataques contra el cabalismo cristiano, el hermetismo y el neoplatonismo renacentista, los cuales contribuían, según él, a robustecer la acción de las sociedades ocultas y especialmente del poderoso rosacrucismo. La especialista Frances Yates comenta acerca de este enfrentamiento que «era una de esas transiciones (del Renacimiento al siglo xvii) que son encrucijadas fundamentales de la historia del pensamiento [...] cercenando de raíz la relación de la *psique* con el cosmos. Con esto se aplacaron los cazadores de brujas y el mundo quedó libre y seguro para Descartes, que era lo que Mersenne trataba nerviosamente de lograr»[160].

Esta acusación de cabalismo y ocultismo fue la que aprovecharon los cartesianos de estricta observancia para neutralizar la creciente influencia de Espinosa. El mismo Dujovne parece apuntar a esta interpretación mía: «Los cartesianos, deseosos de librarse de la ingrata compañía de Spinoza, ¿cómo no habrían de aprovechar la posibilidad de presentarlo como un místico, un cabalista? Los hace apoyarse en un libro de Johann Wachter donde este afirma la identidad de judaísmo y cábala, y a la vez señalar la equivalencia de espinosismo y judaísmo»[161].

Después de todas estas ofensivas, el mundo cultural europeo asistió a la primacía del paradigma bien llamado

«cartesianonewtoniano», hasta que el pensamiento romántico de Hegel abrió una nueva orientación del modernismo que en sus aplicaciones políticas imperó durante el periodo entre las dos guerras mundiales y que, en aplicaciones políticas degradadas, llega hasta nuestros días.

Una tentativa de distinción entre la *Kabbalah* y la teosofía mágica del ocultismo

Entonces, se nos hace necesario aclarar, por sus repercusiones, este tan discutido y decisivo tema de la posible influencia de la *Kabbalah* judía sobre el ocultismo y su magia, y concretamente sobre la teosofía de Hegel, sobre el que no puedo entrar dada su complejidad. Solo me cabe aclarar que para los especialistas judíos, la cábala que se manejó en Occidente a partir del siglo XVI, así como la llamada «cábala cristiana» divulgada por Pico della Mirandola y Johannes Reuchlin, era una cábala práctica orientada hacia la magia, que poco tenía que ver con la auténtica *Kabbalah* judía. Como sostiene Joshua Trachtenberg: «La cábala que finalmente adoptó la Europa cristiana no era la cábala de los judíos». Al contrario, «era una cábala práctica con ropajes teosóficos que se convirtió en un apreciado auxiliar de la astrología y de la alquimia, un maravilloso aparato mágico, en opinión general. Los elementos judíos fueron absorbidos rápidamente y tan alterados que de judío quedó solamente el nombre»[162].

Esto no pretende descartar que, a través de los tiempos, autores judíos hicieran interpretaciones personales de los

textos de la *Kabbalah*, mostrándolos como afines al ocultismo y a la magia, para congraciarse con estos poderosos movimientos. Su solución era leer en esos textos lo que ellos querían, amparándose en pretendidos secretos que estaban desde el inicio escondidos en las Sagradas Escrituras, sobre revelaciones recónditas de Yahveh a Moisés o a Adán y cosas por el estilo; como aquellos que llegaron a identificar los textos sagrados con la pretendida *prisca theologia* de los neoplatónicos y los ocultistas.

Conviene apuntar que en el Renacimiento, en un asunto tan complejo y tan mal definido como el de la magia, hubo gran confusión tanto en el campo del pensamiento judío como en el campo del pensamiento cristiano. En este último tenemos casos como el de Pico della Mirandola, que fue condenado por su adhesión a la magia y posteriormente absuelto ante sus explicaciones acerca de ella, y que fue siempre un católico practicante hasta su muerte, enterrado con el hábito de la orden dominicana. Hubo hasta un papa y varios cardenales que fueron acusados de practicar «artes mágicas» que hoy podemos calificar como infantiles según nuestra definición. Parecida confusión ocurría en el campo judío como puede verse en el caso de Abraham Yaguez, médico judío del siglo xvi estudiado por el bien documentado libro de David Ruderman[163].

En el caso concreto de la filosofía-teología de Hegel, antitética, negadora tanto de la divinidad de Dios como la de su Hijo Jesucristo y deformadora de la Sagrada Escritura, basta echar un vistazo superficial sobre los principales libros de la *Kabbalah*, especialmente el Zohar, con su profundo misticismo religioso, su apego a la Escritura y su amor a Yahveh, para captar la radical contraposición que

existe entre ambas posiciones. Baste como ejemplo, ya que vamos a tratar más adelante el camino racional-espiritual que nos propone Hegel, compararlo con el camino opuesto que propone la *Kabbalah*.

Henri Serouya, en su importante tratado sobre la *Kabbalah*, dedica un capítulo entero a este camino espiritual y nos dice que la *Kabbalah*, siguiendo fielmente el pensamiento judío, «tiene por objeto la conducta impecable del hombre, su rectitud, sus deberes hacia sus semejantes y su comportamiento hacia su Creador supremo [...]. El misticismo trascendental de la *Kabbalah* es pues inseparable de sus fines éticos». Se llega a estos objetivos mediante la oración, la espera del Mesías, la reorganización de la conciencia moral en el Sabbat y el perfeccionamiento moral combatiendo al mal bajo todas sus formas, pasos que detalla largamente[164]. Hegel aborrece todo esto.

En lo referente al escamoteo de lo místico y su sustitución por la filosofía que lo convertiría en teosofía, esto es rechazado para el caso específico de la *Kabbalah* por el prestigioso Gershom Scholem, que dedica dieciséis páginas de su clásico *Las grandes corrientes de la mística judía* a demostrar que la intervención de los filósofos desvirtúa su sentido místico y mítico. Admite que, al principio del periodo iluminista occidental, hubo alguna confusión, pero advierte sobre el «peligro del esquematismo teosófico». Dice que la oración, que es la expresión fundamental de la *Kabbalah*, pierde su sentido al ser tratada filosóficamente, y apunta que la diferencia entre los filósofos y los maestros de la *Kabbalah* se muestra en la manera de enfrentar la muerte y el mal en el mundo, uno de los caballitos de batalla de Hegel. Rotundamente concluye: «La filosofía ha

estado peligrosamente cerca de perder al Dios viviente»[165]. En lo referente a la confusión usual entre el *kabbalismo* judío y la magia ocultista, transcribe aprobatoriamente partes de un libro anónimo de 1295 de un discípulo del gran cabalista Abraham Abulafia, donde aquel relata su itinerario espiritual y separa cuidadosamente la *Kabbalah* de la filosofía y sobre todo de la magia, que es para ellos una «forma inferior, sobre todo con relación a la perfección que el alma puede alcanzar espiritualmente. Me parece que aquel que ensaya obtener esos efectos (mágicos), profana el nombre de Dios»[166]. Scholem, en un libro posterior específico sobre la cábala, dedica su parte III a la «cábala práctica» insistiendo en el claro distanciamiento de la cábala práctica (magia) por parte de casi todos los cabalistas hebreos[167].

En el mundo de hoy, contamos sobre este asunto con la autorizada opinión del rabino Abraham Skorka, rector del Seminario Rabínico Latinoamericano, en su importante libro *¿Hacia una mañana sin fe?* [168]

En el capítulo III aparece una sección titulada «El Dios de los filósofos» donde parafraseando a Martin Buber sostiene que «lo que los filósofos definen con el nombre de Dios, no puede ser sino una idea. Pero Dios, el Dios de Abraham, no es una idea» (págs. 78-80). «No es ningún objeto del saber» (pág. 83). A mi juicio, esta posición descarta las tentativas de los filósofos modernistas de invadir las jurisdicciones epistémicas de la Fe, la Revelación, la Mística y las doctrinas de salvación para sustituirlas por, lo que es propiamente hablando, la teosofía o la panfilosofía. En cuanto a la vinculación con la magia, explica muy decididamente que la enseñanza es que «no debe utilizarse el

nombre de Dios para obtener beneficios» (pág. 131), refiriendo que muchas personas se volcaron al estudio de la *Kabbalah*, pero sin actitud religiosa de acercamiento a Dios, sino como un elemento que permite el éxito en los diversos aspectos de la vida (pág. 132). Para la definición estricta de la magia ocultista que empleamos aquí y que es lo que importa, estas prácticas supersticiosas son mágicas en un sentido muy lato, como lo era la práctica de las jóvenes casaderas católicas de encerrar en sus armarios la imagen de san Antonio cabeza abajo, para forzarlo a conseguirles novio.

La *Kabbalah* judía no parece ser un manual de magia ocultista tal como la hemos definido. Más bien podría decirse, como lo hace un autor judío contemporáneo que profundizó en este asunto, que las técnicas mágicas son para ganar sabiduría, memoria y habilidad para «adquirir» la Torá[169]. Curiosamente, esta interpretación contemporánea coincide con la que dio por el lado católico Jean Bodin a fines del siglo XVI.

Una definitoria recapitulación de los amplios aspectos de este asunto la hace Auguste Viatte en su obra clásica sobre las fuentes ocultistas del Romanticismo. Al final de su volumen II, dedica un anexo 1 a las presuntas relaciones entre el judaísmo y el ocultismo. Nos dice que encara este asunto porque reina aquí una gran confusión que tiene implicaciones políticas, culturales y religiosas. Afirma que se dice que la masonería es de origen judío y que estos la impulsaron, lo que refuta con amplia documentación. Por el otro lado, contribuyó a la confusión la obra del rabino Franck sobre la Cábala, la cual trató de asemejar con las doctrinas teosóficas de moda en su época. Concluye afir-

mando que nadie, ni los iniciados ni ningún historiador serio, apoya estas pretendidas filiaciones entre la mística judía y el ocultismo, aparte de ciertas conexiones que hubo con el neoplatonismo. «Con raras excepciones, los teósofos consideraban a los últimos cabalistas como rivales peligrosos»[170].

Para aclarar las cosas de una vez, yo diría que todas las doctrinas iniciáticas ocultistas (gnosis, hermetismo, alquimia, etc.) son doctrinas soteriológicas o de salvación, que enseñan o pretenden enseñar a deificarse al iniciado en sus misterios, a hacerse a sí mismo dios mediante sus propias fuerzas, recurriendo a una amplia variedad de técnicas de tipo mágico que cada doctrina enseña. Son doctrinas de salvación, de autoelevación de lo mundanal. Son, por lo tanto, doctrinas de salvación antropocéntricas y antropocósmicas.

En cambio, la *Kabbalah* judía, en su corriente principal, prescindiendo de sus ramas marginales y hasta de algunas de espiritualidad secular, intenta mostrar al hombre la maravillosa grandeza de Yahveh, el Dios viviente de la Biblia, alrededor de la cual todo gira y ante la cual el hombre debe rendirse y acogerse. Nadie puede negar que su mística es teocéntrica.

Los caminos mistéricos de salvación del mundo

El proceso racional-espiritual que propone Hegel, el camino de liberación del espíritu por la razón que sigue es —a mi juicio— la traducción en términos racional-filosó-

ficos de las líneas fundamentales del camino de iniciación que enseñaban las sectas ocultistas de carácter esotérico en su época, que ejemplifica el *opus magnum* de la alquimia. Esta, en su simbolismo material, enseña a los iniciados este camino. No podemos olvidar que hay una conexión entre Lutero y las ideas luteranas de algunos de los principales alquimistas, inclusive las de Johannes Valentin Andreae (el presunto fundador del movimiento Rosacruz) que era pastor luterano, hasta llegar al anglicano Newton, el fundador de la astronomía moderna cuyos manuscritos alquímicos (que él consideraba más importantes que todas sus obras de física) fueron rescatados en 1939. El propio Lutero había escrito: «La ciencia de la alquimia *(ars alchimica)* me complace mucho [...] no solamente por sus numerosas posibilidades de utilización [...] pero también a causa de la alegoría y de su significación secreta, extremadamente seductora, sobre la resurrección de los muertos el último día»[171]. También son frecuentes entre los románticos alemanes las alusiones a términos de la simbología alquímica, así como a los misterios iniciáticos. El propio Hegel, con su estilo alegórico, coincide con el movimiento Rosacruz cuando nos dice en el Prólogo de su *Filosofía del derecho*: «Conocer la razón como la rosa que florece en la cruz del presente, y conociéndola alegrarse de ella: en esta comprensión racional reside la reconciliación con la realidad».

El objetivo del proceso alquímico, o sea, el *opus* a construir en cada individuo, que luego pasará a la reforma del mundo, tiene dos aspectos.

El primero es la conquista de la inmortalidad y de la libertad absoluta (la «piedra filosofal» de los alquimistas). Con esto se llegará al yo plenificado, al yo absoluto, al ser

en sí y para sí, que se refiere a la integración del Sí Mismo con todos sus aspectos negativos y contradictorios, inclusive el pecado y el mal.

El segundo objetivo de la «obra magna» que corresponde realizar a estas élites de hombres superiores, de individuos plenos y espiritualizados, manipulándonos a nosotros, los demás mortales, que para ellos somos la «masa material despreciable» (el *nigredo* de los alquimistas), será el de crear un mundo nuevo divinizado o sacralizado, derribando al anterior. Para sacralizar esta obra mundanal, se hace necesario metafísicamente liberar al «alma del mundo», al Espíritu del Mundo *(Weltgeist)* que está aprisionado en lo material, para poder llegar a la redención completa del universo, en una nueva creación prescindiendo de Dios. Con su habitual estilo elusivo, Hegel insinúa esto a sus alumnos en la Conclusión de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Luego de decir que deben conocer al Espíritu Absoluto, los convoca: «Deseo que esta historia de la filosofía les incite a ustedes a comprender el Espíritu de nuestro tiempo, que es natural en nosotros y a sacarlo de su naturalidad, es decir, de su encierro sin vida, a la luz del día y —cada uno en su lugar— conscientemente».

Dentro de la pluralidad de significados, de la polisemia que encierra todo sistema de símbolos, pienso que este esquema general englobante es bastante explicativo para aproximarnos y entender mejor la propuesta hegeliana que intenta sacar adelante la política del modernismo que estaba siendo anquilosada y resecada por el iluminismo liberal individualista, sacralizándola como una religión mundanal

sustitutiva del cristianismo. Entender esta inversión política es nuestro objetivo.

TERCERA SECCIÓN

El Reino del Espíritu del Mundo y el derrumbe de la construcción política modernista

PARTE V

La irrupción del satanismo

Capítulo 1
Hegel y el modernismo romántico

Con su visión de águila, Jorge Guillermo Federico Hegel, el más grande filósofo del modernismo, captó admirablemente y expone con toda claridad la situación cultural que había dejado el proceso del racionalismo iluminista en su tarea demoledora de eliminar de la cultura a Dios y a su Revelación.

Como profesor de la Universidad de Jena, comienza a desprenderse de la influencia de Kant que mantuvo hasta su periodo de Berna, comentando en una carta a su amigo Schelling, fechada en abril de 1795, que en materia de religión hay que superarlo para «echar un cerrojo definitivo a las últimas puertas de la superstición»[172].

En las frases finales de una de sus primeras obras de ese periodo de Jena, *Fe y Saber* de 1802, escribe: «El sentimiento sobre el cual reposa la cultura moderna (es) el sentimiento de que el mismo Dios ha muerto». Pero esto es solo un momento de la idea suprema, «el concepto puro debe darle una existencia filosófica y, seguidamente, dar a la Filosofía la idea de libertad absoluta y al mismo tiempo la Pasión absoluta, o sea, el Viernes Santo especulativo que antes fue histórico; debe restablecer a este en toda la ver-

dad y la dureza de su impiedad». Para Hegel es la «suprema totalidad con toda su seriedad, abrazando todo a la vez [...] (la) que debe resucitar»[173]. En su periodo de Jena, el gran *destrimano*, con sus trucos, hará morir intelectualmente al Dios Hijo, y hará resucitar a un dios en su beneficio, en una nueva Pascua filosófica.

En una obra de madurez de ese periodo, la *Fenomenología del espíritu*, uno de los escritos más difíciles de comprender de la filosofía occidental (más adelante veremos por qué), dedica un capítulo entero a la obra de demolición de la fe religiosa que realizó el iluminismo como momento de la marcha del Espíritu en la historia. Inicia el capítulo certeramente: «El objeto característico contra el cual se dirige la fuerza del concepto es la fe»[174].

El hábil accionar del iluminismo, dice, «hace pensar en la expansión calma de un gas en una atmósfera sin resistencias. Es una infección penetrante que no se deja desenmascarar [...] y por consecuencia, no puede ser combatida»[175]. «Espíritu invisible e imperceptible, se insinúa en todas las partes nobles y las penetra, muy pronto se hará dueña de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo inconsciente y en una bella mañana le da un codazo al camarada y patatrás, el ídolo cae en tierra, una bella mañana cuyo mediodía no está rojo en sangre, si la infección ha penetrado todos los órganos de la vida espiritual [...] y la nueva serpiente de la sabiduría elevada para la adoración del pueblo, es así despojada sin dolor de una piel reseca»[176]. La piel reseca de la que se desprende la Serpiente de la sabiduría es el Viejo Dios. «Es el símbolo tradicional de un Viejo Dios natural destronado por el Espíritu [...]. La Serpiente, encarnación del amo de los infiernos, es la prefi-

gura del Satán bíblico»[177]. Aparece en el Libro del Apocalipsis donde se dice: «la antigua Serpiente, llamada Diablo o Satanás» (Ap 12, 4-9).

En la tradición esotérica que comparte Hegel con Goethe y muchos románticos alemanes, la Serpiente Verde era el puente *(pontifex)* entre el Cielo (el «más allá» como lo llaman) y la Tierra; es la que permite emerger de la Tierra al Templo que es el símbolo de la nueva religión secular, que guía la construcción del Cielo en la Tierra prescindiendo de Dios, aquello que se llama la «Gran Obra», la Ciudad del Hombre Deificado, que vendrá cuando «los tiempos estén cumplidos»[178]. En la misma línea de pensamiento esotérico, Hegel reitera esta figura, que anticipó en la *Fenomenología*, en su obra de madurez *La filosofía de la religión*. La muerte de Cristo en la Cruz —ya el Viejo Dios Padre ha sido eliminado— trae, para este autor, la reconciliación y la curación de todos, pero ahora el crucifijo está sustituido por «la contemplación de la serpiente de acero» elevada a la adoración del pueblo, en una increíble interpretación anagógica del episodio bíblico de la Serpiente de bronce del pueblo de Israel en el desierto, que elevada libraba de la muerte con solo contemplarla (Números 21, 4-9). Se trata nada menos que de la inversión satánica de la afirmación de Jesús en Juan (8, 27 y 12, 31), cuando dice «ahora el Príncipe de este Mundo será arrojado fuera y cuando yo sea levantado en alto sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí». La crucifixión de Cristo, según Hegel, significó no solamente el triunfo del Demonio, que lo fue históricamente hasta la Resurrección (Lc 22, 53), sino su sustitución por este en la redención del mundo co-

mo nuevo Espíritu Santo «que existe y se realiza en la comunidad»[179].

La ímproba tarea de nuevo demiurgo que se impone Hegel es la de crear una nueva religión sobre estos lineamientos, que traiga la redención a la humanidad operando desde una nueva revelación divina, ahora a su cargo.

Había reconocido explícitamente el valor de esta indagación de nuevas religiones el filósofo Schelling, el íntimo amigo de Hegel hasta entonces. En su discurso de octubre de 1815 en la Academia Bávara de Ciencias sobre los dioses de Samotracia afirma: «Nada más digno (de indagar) que aquello que había asegurado anteriormente la unión íntima entre los humanos y aquello que millares de seres, en gran parte, los mejores de su época, han reconocido como la más alta consagración de la vida», o sea la adoración a sus dioses y la consecuente unidad en la totalidad[180]. Siguiendo esta línea fundamental del pensamiento romántico de recuperación de la unidad nacional, el poeta Novalis (barón de Hardenberg) le escribe a Federico Schlegel en 1798: «Pienso fundar una religión»[181]. En esa misma línea, da un paso decisivo Hegel pretendiendo fundar «una religión popular que reemplace al cristianismo [...] religión creadora de una civilización más armoniosa y más rica»[182].

El poeta Hölderlin, el amigo y confidente de Hegel antes de perderse en la locura, escribe poemas al «Espíritu del Tiempo», «A la noche», a las «Erinias», y tres poemas dedicados a «Diótima», la maga consejera del *daimon* de Sócrates. Hegel le había dedicado a su amigo un poema, bastante malo pero revelador, titulado «Eleusis», que era el santuario de Deméter-Koré (Perséfone) donde se celebraban los cultos mistéricos y al que ingresó Dionisos (Saba-

zios), ahora Señor del Hades. A todos ellos aludía, también reverentemente, el tercer miembro del *Bund*, Schelling, en *Las divinidades de Samotracia*.

El objetivo de la acción conjunta de los tres amigos (Hegel, Schelling y Hölderlin) se transparenta en una abundante correspondencia. En la carta de enero de 1795 de Hegel a Schelling aparece esta exhortación: «El Reino de Dios viene, y que nuestras manos no estén ociosas en el regazo»[183]. Se refiere al reino sacralizado del dios mundanal, que ellos quieren construir y que todos deberemos reverenciar. (Cabe hacer notar que claramente desde 1827, Schelling retornó al teísmo cristiano hasta aproximarse al catolicismo y se convirtió en un decidido opositor de la religión de Hegel y de su «dios»).

Se trataba entonces de encontrar o de resucitar nuevas divinidades, nuevas revelaciones, nuevos cultos que lleven a los hombres a unirse en totalidades, pero que, consecuente con la eliminación de Dios y de su Revelación que había realizado el modernismo en su periodo iluminista, serán dioses y religiones seculares, o sea, inventadas por el hombre y originadas en un *mundus* donde tienen sus raíces. (En el ámbito de lo político, resulta clara la opción que hace aquí Hegel contra el individualismo atomista racionalista liberal del iluminismo, de la cual surgirán los nuevos totalitarismos políticos unificados en las que los autores denominan «religiones seculares» o «religiones sustitutivas»: comunismo, nacionalsocialismo y terrorismos políticos mágicos).[184]

Con esta posición Hegel completa y culmina genialmente el proceso del modernismo, pero será su último auténtico representante filosófico de envergadura.

La cultura modernista occidental ya había conseguido borrar de su horizonte de comprensión a Dios y a su Revelación divina; en general, dejaba de orientarse en esa dirección, convertida en una cultura centrada en los sentidos, en una «cultura sensista» como la rotula el sociólogo Pitirim Sorokin. Se siente ahora entre los románticos la necesidad de superarla inventando o reinventando nuevas religiones, ahora seculares. Este anhelo culminará en Hegel, que lo llevará a la perfección intelectual en su sistema de la ciencia. Solamente falta negar la Encarnación, el ingreso en el mundo del Hijo de Dios hecho hombre y sustituirla por otra.

Algunos especialistas hegelianos más perceptivos se dieron cuenta de que con este giro de su pensamiento hacia la creación de una nueva religión mundanal, aparece en Hegel una manipulación intelectual, una prestidigitación en la presentación de sus ideas seudotrascendentes, que le da un aspecto de mago ilusionista. Alexandre Koyré, uno de los grandes especialistas franceses, nos alerta ya en la década de los treinta, sobre ese aspecto del periodo de Jena: «Se tiene la impresión de asistir como testigo maravillado e impotente a una acrobacia sorprendente, a una especie de hechicería». Agrega que, a veces, cuesta persuadirse de que Hegel no se esté burlando de nosotros y que probablemente esté disimulando su verdadero pensamiento. «Se palpa un pensamiento que no se muestra. Probablemente se disimule»[185]. En un sentido similar opinan comentaristas como el gran politólogo Eric Voegelin en su trabajo titulado: «Sobre Hegel: Un estudio de brujería», donde sostiene que la *Fenomenología del espíritu* es «un grimorio Satánico», y Jacques D'Hondt, en su libro *Hegel secreto*,

que lo incluye como miembro de la masonería, lo que es negado por la mayoría de los especialistas hegelianos. Aunque este último termina su documentado estudio diciendo: «Los esfuerzos de estos masones, al ayudar a Hegel en todo sentido, le permitieron elaborar una obra de la que, a decir verdad, no comprendían casi nada. Sentían obscuramente que ese jeroglífico significaba el alma de su tiempo y que encerraba en su secreto provisorio un prodigio, cuya naturaleza ignoraban pero cuya grandeza presentían»[186].

Pienso que hacia allí tenemos que dirigirnos para entender el impacto de Hegel en la cultura de la modernidad. La masonería germánica de la época de Hegel estaba más orientada por el deísmo y más cercana a las ideas kantianas y burguesas en torno al reino de la virtud y al equilibrio social, de ahí sus luchas de poder e influencia contra el movimiento rosacruciano considerado más revolucionario. En ese ámbito cultural, que no les permitía entenderla bien ni precisar sus alcances, la filosofía de Hegel iba a operar como un barril de pólvora, que traería al mundo la revolución y la violencia extremas que harían explotar la cultura del modernismo, al llevarla a su máxima expresión. Veámoslo.

Capítulo 2
La construcción de un nuevo dios y de una nueva religión

El punto de partida de la imponente construcción intelectual que hace Hegel es la situación sociocultural, que, según él, ocurre en ciertos momentos históricos, de desgarramiento, de desmembramiento *(Zerrissenheit)* que provocan en los pueblos el «hastío o el tedio del mundo», y que requieren recomponer la unidad que dan las religiones y el culto.

Revela claramente las líneas de su ambicioso plan en una obra también del periodo de Jena, escrita entre 1804 y 1806, que debía ser la Introducción a su *Sistema de la eticidad.* La obra original, hoy perdida, fue reconstruida en una edición crítica por J. Hoffmeister en su clásico: *Documentos sobre el desarrollo de Hegel*. Se titula *Die Langeweile der Welt*, que puede traducirse como «El hastío del mundo», título que se refiere al hastío, el tedio, la melancolía, el aburrimiento y la caída de la vitalidad de la humanidad en ciertos periodos históricos, cuando a los pueblos se les quita su unidad vital con sus dioses y sus cultos, «en los cuales el Espíritu se ha hecho objetivo»[187]. (Se describe aquí la situación en que deja a la cultura el seco ra-

cionalismo individualista del período iluminista). De esta manera se provoca en las sociedades un desgarramiento *(Zerrissenheit)*, un desmembramiento del mundo en la individualidad estéril que ha roto la unidad esencial del espíritu del mundo *(Weltgeist)*. Esto exige encontrar una nueva totalidad, una nueva «identidad primordial» (según Hegel) que reconstituya una totalidad, para que el mundo no perezca.

Para Hegel existen ciertos periodos históricos paradigmáticos de desgarramiento o desmembramiento de las sociedades, con el consiguiente abandono y pérdida de sentido de sus miembros, que provocan una vuelta a dioses y religiones unitivas que restituirán la totalidad rota.

Uno de estos periodos cruciales ocurrió en el Imperio romano, que al destruir a los estados libres ahora sometidos, provocó en sus pueblos la ruptura de la relación viva con sus dioses y el consiguiente hastío del mundo y el enervamiento de su vitalidad. No es extraño que se hayan difundido entre ellos filosofías meramente moralistas y de evasión como el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo «que solo buscan lo racional dentro de sí». Como dice Hegel al analizarlos: «Dentro del funesto mundo romano, se borra con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, esfuérzase en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo»[188]. Esta situación de los pueblos sometidos, que llega incluso a grandes sectores de ciudadanos romanos, prepara y reclama la aparición de un reformador religioso que restablecerá el contacto vital con los dioses, en este ca-

so personificado en Jesucristo, el Mesías y su religión cristiana.

Hegel ya había esbozado esta situación, que ahora explicita, en un escrito de su anterior periodo de Berna, que recoge Paul Asveld y que nos da una idea del sentido despectivo de todo esto: «Hacia el fin de la Antigüedad, la masa, a la que no le queda más coraje cívico y vive en un estado de abandono y de opresión, tiene necesidad de otros apoyos y de otros consuelos para encontrar una compensación a su miseria, que ella no puede tratar de disminuir [...]. Un pueblo como este, abandonado por sí mismo y por todos los dioses y llevando una vida de simples particulares, tiene necesidad de signos y milagros, necesita recibir de la Divinidad la seguridad de una vida futura, porque ya no es más capaz de sacar esta fe en sí mismo [...]. He aquí por qué el cristianismo fue recibido sin reticencias y con los brazos abiertos en la época de la desaparición de la virtud cívica de los romanos y la declinación de su grandeza exterior»[189].

Pero sin embargo, Hegel apunta que esta reconciliación obtenida fue preservada y ampliada por la Iglesia. «La reconciliación inicial del espíritu con la realidad a través de la resacralización del hombre fue así extendida hasta abarcar a la sociedad y a la naturaleza; la sacralidad fue extendida hasta el poder de regir del monarca», nos reseña Voegelin, y transcribiendo a Hegel completa el asunto: «El mundo entero se convirtió en un templo de vida despertada»[190]. Se refiere indudablemente a la Edad Media europea y a los primeros decenios del Renacimiento.

Esta unidad primordial vuelve a desgarrarse, a desmembrarse, con la Reforma protestante «que abolió la poesía

de la sacralidad rasgando en pedazos la nueva patria del hombre en la interioridad de la vida espiritual y en un inalterado compromiso con la vulgaridad de la existencia empírica y la cotidiana necesidad. El Sabbat del mundo ha desaparecido y la vida se ha convertido en un común y profano día laborable»[191]. En dos pinceladas pinta magistralmente el estado en que dejó la cultura el protestantismo de su época, que para él exige la aparición de un nuevo redentor.

Resulta interesante señalar que después de dos siglos de historia occidental, el teólogo protestante Harvey Cox, actualmente profesor de Teología en la Universidad de Harvard, encuentra la misma situación en el actual mundo de la modernidad. Frente a la muerte de Dios del modernismo y el trágico mundo cultural que ha creado: ¿cómo salir? Reconoce Cox que el hombre occidental al matar a Dios se excluyó a sí mismo del encuentro con el otro, de la festividad, de la fantasía, rompió la indivisión viviente de su sociedad y anda vagando solitario por un mundo descentrado y fuera de quicio. Pero la solución que propone, orientada hacia la festividad y la fantasía, no es la de Hegel, que solo consiguió agravar las cosas y acarreó el derrumbe de la modernidad[192].

A esta segunda edad de desgarramiento y de desmembramiento *(Zerrissenheit)* como nos describió la suya Hegel, edad que deja al mundo occidental en el hastío, la desvitalización y la individuación disolvente, debe sucederle, si queremos salvar la totalidad, un retorno al contacto con lo divino, según Hegel, y a esta tarea redentora se siente llamado, porque considera, como dice en el Prefacio que estamos comentando, «que los tiempos están maduros»

(como decía Goethe en *La serpiente verde*) para que aparezca el gran hombre que transformará al mundo en su totalidad. «Bastará solamente pronunciar "la palabra mágica" *(Zauberwörte)* al mundo, y las naciones la seguirán».[193]

Tal como lo había esbozado en los párrafos finales de *Fe y Saber* (que citamos antes), a la muerte de Dios debe suceder la resurrección de dios. En su obra posterior, la *Fenomenología del espíritu*, ya aparece elaborada intelectualmente esta resurrección. Como lo expone Eric Voegelin: «En el contexto de la *Fenomenología*, la muerte de Dios es inseparable de la vida de dios que llega a su completitud en el sistema de Hegel. La cuestión debe ser formulada más bien como la alternativa entre si Hegel se ha convertido en dios o si dios era Hegel desde el principio y solamente tomó el tiempo de la "historia real" para revelarse a sí mismo plenamente en el sistema»[194]. Esta alternativa es lo que nos sugiere Hegel, con las transmutaciones alquímicas que hace de los conceptos en su *Fenomenología* que puede traducir cualquiera que conozca la filosofía oculta. Pero lo enuncia casi claramente en los libros de su época madura. Entre otros, en la *Filosofía de la historia* ya se atreve a decirnos que el filósofo que vive en el espíritu (o sea, él) es el consejero áulico del Espíritu Santo y es el que escribe las órdenes de gabinete de Dios, porque está detrás del escenario donde se mueve la maquinaria, o sea dentro del santuario. Y en la Introducción a su obra *Sistema de la lógica* de 1812, nos declara solemnemente: «La lógica debe ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad tal como ella existe en-sí-y-por-sí, sin máscaras ni velos. También es permisible decir que su contenido es la presenta-

ción *(Darstellung)* de Dios, tal como es en su esencia eterna, anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»[195]. Nos dice, a continuación, que el pensamiento es el principio del mundo, que la esencia del mundo debe ser definida como siendo el pensamiento, «concepción de la cual la lógica debe ser la forma pura». Con estos conceptos, Hegel como creador de su lógica, que nos ha dicho en la página anterior que difiere de todo lo que se ha escrito antes de él y que «se deberá adoptar de una vez por todas en el porvenir», nos está presentando su candidatura para ser considerado el logos creador del mundo moderno y la segunda persona de la nueva Trinidad divinizada.

En su famoso seminario sobre Hegel, Kojève (que es bastante pegado a la tierra), sin embargo, llega a afirmar que «Hegel *se torna Dios* pensando o escribiendo la *Logik*; o si se quiere, es tornándose Dios que la escribe o la piensa»[196].

Eric Voegelin es más contundente cuando nos dice, comentando este increíble texto: «En el principio era el logos y el logos estaba con Dios y Dios era el Logos. El "en-el-principio" de la construcción de Hegel en el elemento del éter se ha convertido al fin en el *en arché* del logos antes de la creación, del Evangelio de San Juan. El *erscheinende Gott* (el Dios manifiesto) es ahora aquel hechicero que se ha "transmogrifado" a sí mismo en Cristo»[197]. Con más parsimonia y con toda la sutileza francesa, Gaston Fessard, una de las personalidades que asistieron al famoso seminario de Kojève y profundo conocedor de Hegel, sostiene lo mismo: «Sin darse cuenta indudablemente, él llega a sustituir al mismo Cristo y a proponer su propio sistema como la última revelación de la verdad divina»[198]. Sintetiza

esta posición de Hegel el teólogo argentino Ignacio Andereggen en un bien documentado libro: «Podemos adelantar brevemente una conclusión: el odio al catolicismo que aparecerá delineado en las obras más importantes del filósofo está en íntima conexión, como no podía ser de otra manera, con el odio a la Persona de Cristo [...]. El pecado es el verdadero creador para Hegel, y más radicalmente lo es su introductor en el mundo, el Diablo...»[199].

Resumiendo la posición de varios especialistas, el teólogo Henri de Lubac afirma que, si bien Cristo no está explícitamente rechazado en un sistema que pretende comprenderlo todo, podría decirse que Jesús sufre un nuevo avatar: se convertirá al hegelianismo. Y se pregunta: «Cuando el sistema hegeliano, para apartar la fe en Jesucristo, dando por aceptado que ya ha jugado su papel —históricamente o dialécticamente—, en nombre de un "espíritu" que ya no será el Espíritu de Jesús ni el del Padre, ¿no será este el "Espíritu del Mundo"?»[200].

Aquí está, a mi parecer, el nudo de la cuestión.

Tengamos en cuenta que el tema de la Trinidad divina es casi una obsesión en Hegel y es considerado por él como el producto del cristianismo que al madurar lleva a la verdadera idea de Dios. Además de tratarlo en varios lados, ocupa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* casi toda su Tercera Parte dedicada a la religión absoluta. Sobre la Trinidad nos dice expresamente: «Ella nos revela el secreto íntimo *(sic)* de la vida de Dios captada en sí misma, antes o fuera de la creación del mundo»[201]. Se le revelará al señor Hegel, porque para todos los demás mortales es un misterio insondable.

Dentro de la lógica de este esquema de revelación trinitaria divina inmanente, si se acepta que Dios Padre ha muerto y que Hegel y su pensamiento son el logos de antes de la creación, o sea la figura de la Segunda Persona de la Trinidad, ¿quién o qué podría ser el Espíritu Santo?, o sea la Tercera Persona de la Trinidad hegeliana, de quien recibe este sistema mental su inspiración y su potencia que lo convierte en realidad activa y efectiva (*Wirklichkeit* y no *Realität*). Me atrevo a afirmar, a la espera de trabajos de especialistas en el tema que lo conocen mejor que yo, que esta figura de la Tercera Persona de la trinidad hegeliana es el que denominan los románticos alemanes «espíritu del mundo» *(Weltgeist),* que equivale a las figuras del *Anima Mundi* de la cosmología mágica; de «la estrella de la mañana» o «espíritu universal» apresado en la materia de la que hay que liberarlo, propio del hermetismo alquímico; del rey del mundo de la tradición oculta y del Príncipe de este mundo de los Padres de la Iglesia, de san Pablo (Ef 2, 2 y 6, 12*)* y del mismo Jesús que lo nombra así tres veces (Juan 12, 31; 14, 30 y 16, 11).

Creo que puede decirse que el Espíritu Absoluto que es dios para Hegel, el Espíritu del Mundo absolutizado, es el que llamamos Satán.

Capítulo 3
El Espíritu del Mundo absolutizado como dios

Corren paralelamente a través de la historia de la humanidad, cobrando mayor relieve después de la Encarnación del Hijo de Dios y de su tránsito redentor por el mundo como Dios y como hombre, dos versiones paralelas y contradictorias de carácter sagrado, acerca del derecho de Dios a gobernar al mundo y acerca de la divinidad de Jesucristo, su Hijo.

La Biblia nos revela la lucha heroica, constante y empecinada que debieron mantener Moisés y los sucesivos profetas para preservar el mensaje inicial de toda contaminación con la tradición paralela. Posteriormente, la Iglesia católica, receptora de este mensaje inicial, debió agregar a la defensa de la soberanía de Dios, la heroica y permanente defensa de la divinidad y humanidad de Jesucristo.

Mientras el pueblo elegido y posteriormente la Iglesia católica defendían celosamente este mensaje, entre algunos de los otros hombres y pueblos de la tierra corría la versión de los separados, de los que reivindicaban la protesta infinita de Lucifer, que debió revestirse de esoterismo y reservar su cabal significación para algunos iniciados que

pudieran soportar el peso terrible y magnífico de su radical oposición.

Debido a esto califiqué oportunamente a esta rama de la Tradición Oculta, como «La Otra Versión»[202].

Con respecto a Lucifer, la versión que podemos llamar teísta, a la que se opone la esotérica, aparece, con algunas variantes, en una tradición que corre entre algunos místicos del Islam, en la literatura apócrifa y apocalíptica judía y algunos escritos rabínicos y en la tradición cristiana tanto católica como protestante. Trata de la rebelión de un espíritu superior, del más bello, el más brillante y racional de los ángeles salidos de las manos del Creador —Iblis para los mahometanos, Azazel o Belial para la tradición judía y Lucifer para la tradición cristiana—, que se niega a acatar el proyecto de Dios que requiere servir e incluso adorar a una criatura mortal, de carne, como sería Jesús, negándole su divinidad. Debido a su desobediencia será condenado junto con sus seguidores a morar en la Tierra, aunque aceptándole que le corresponde señorearla dada su condición de espíritu superior. Esta fuerza tiene así con el mundo una arcana afinidad, está en lo mundanal sustancialmente con una morada habitudinal o, más propiamente dicho, con un dominio desde lo íntimo.

La única diferencia importante entre las tradiciones judía y cristiana y la de algunos mahometanos, como la del místico Al-Hallaj, es que en esta, consecuente con las enseñanzas de Mahoma, se le hace decir a Iblis que le ha impedido prosternarse ante el Hijo su visión de Dios como el Único Adorable, y que debido a eso él mantiene un «pensamiento puro»[203]. En el Corán (cap. XV, Suras 28 a 36) la negativa es a adorar a un hombre hecho de barro.

En la Otra Versión esotérica de este misterio, que evidentemente sigue Hegel, en este conflicto fuera del tiempo entre Dios Padre y el Espíritu Luminoso (Lucifer) con respecto a la divinidad de Jesús, el que triunfó, para ellos, fue el Viejo Dios, cruel, tiránico e injusto y enemigo de los hombres[204].

Para poder precisar algo tan engorroso como a qué espíritu se refiere Hegel, debemos tener en cuenta la prevención que nos hace san Juan en su Primera Epístola, para prevenirnos de los falsos doctores, que son los que no confiesan que Jesús ha venido al mundo en la carne o le niegan su Divinidad (1 Juan 2, 18-26). Nos dice que, ante los muchos profetas que vienen al mundo, pongamos a prueba los espíritus que nos proponen «para ver si vienen de Dios y no del Anticristo» (1 Juan 4, 1-3). La Escuela Bíblica de Jerusalén, en sus notas a este último párrafo, comenta: «Debemos asegurarnos de que aquellos que claman ser del Espíritu de Dios no estén en realidad impulsados por el espíritu del mundo». En mi modesta opinión, pienso que ese es el caso de la religión que nos propone Hegel.

Cuando Hegel en la Tercera Parte de su *Filosofía de la religión* nos entra a anunciar su nuevo Reino del Espíritu, define de entrada a su Regente como «Dios-Espíritu» diciendo que es la divinidad verdadera, ni la del Padre ni la del Hijo, sino que es la verdadera divinidad ahora presente y real: «Dios-Espíritu presente y real, Dios actuando desde su sede en su comunidad», y poco más adelante nos dice que «Dios es el Mundo»[205].

Este dios unido al mundo como parte suya no lo es en un sentido panteísta que Hegel rechaza despectivamente como propio de mentalidades limitadas en el cap. XVI de

Las pruebas de la presencia de Dios y en su *Filosofía de la religión.* Lo es en el sentido de la tradición judía y cristiana que hemos referido, en calidad de «Príncipe de este mundo». Más bien, como lo denomina san Pablo, más próximo al sentido hegeliano, es el «Dios de este Mundo que ha enceguecido el entendimiento de las personas a fin de que no vean resplandecer el Evangelio de la gloria de Cristo que es una imagen de Dios» (2 Corintios 4, 4).

A su construcción intelectual que lleva a tal afirmación, la presenta Hegel como «momentos de la historia divina», de «la historia Absoluta de la Idea divina», en la Tercera Sección de la Parte B, «El Reino del Hijo». El «momento de la negación» es la Muerte de Dios bajo su forma humana, que debe ser considerada como un momento de la naturaleza divina historizada por el señor Hegel. Nos aclara: «No debe representarse como la muerte de un hombre físico», significa que «aquí Dios está difunto, que Dios mismo está muerto. Dios está muerto, he aquí la negación, y esta muerte es un momento de la naturaleza divina, de Dios mismo». En este proceso de «despliegue que es la progresión de la Idea divina hasta la más grande escisión», deberá aparecer «la negación de la negación, la reconciliación absoluta, que es el dejar de lado la oposición entre el hombre y dios» y la «nueva reunión», que traerá la entronización del nuevo y verdadero dios que será para el proceso «su perfecta completitud como la verdad. Esta es la historia en su totalidad»[206].

Este momento de la idea absoluta es, para Hegel, parte de una historia divina en un proceso que culmina con la entronización de un nuevo dios que es «el único dios en tres personas; pero que es también en tanto que el Otro,

en tanto que aquello que se diferencia, de modo que este Otro es Dios mismo, que tiene en sí la naturaleza divina…»[207]. Estamos en la negación de la negación del oprobio anterior del hombre impuesto por el Viejo Dios «la reconciliación absoluta que es el dejar de lado la oposición entre el hombre y Dios […] en la fiesta que es el acogimiento del ser humano en la Idea divina». Ahora «Dios es el verdadero Dios, el Espíritu, siendo no solamente el Padre […] sino siendo el Hijo, convirtiéndose en el Otro y dejándolo de lado»[208].

Todo esto es la reivindicación del ángel caído, de Lucifer, que ahora desplazó al auténtico Dios ocupando el lugar de este entre los hombres en el *eidos* de la cultura del modernismo, y del cual Hegel es su logos, su palabra reveladora.

A este principio superior o Principado están subordinados los que san Pablo denomina potencias, poderes y dominaciones de este mundo, que son para los cristianos todas las fuerzas de una cultura que paralizan, incapacitan y corrompen la libertad humana. Hegel distingue cuidadosamente a estas «potencias particulares que pertenecen al orden del Espíritu» de la «existencia diferente del mundo accidental», y sostiene que «están unidas a la potencia de la unidad substancial», a la «substancia absoluta, al Uno, también separada del mundo accidental». En el vocabulario esotérico y órfico, los pertenecientes al mundo accidental son «los efímeros», o sea que para Hegel, estos espíritus son eternos, con las cualidades de lo divino.

Con esto Hegel se diferencia del panteísmo, tanto del de Baruj de Espinosa, al que siguió en su juventud, como del

«panteísmo oriental y el de la religión indiana» a los que desprecia[209].

Evidentemente, Hegel adopta la Otra Versión opuesta a, pero parasitaria de, la de la Biblia. En esto coincide con el gnosticismo y con el ocultismo iniciático occidental, que sostienen que en ese conflicto intemporal entre Dios y Lucifer, el que triunfó fue el Malo, el «Audaz» de los gnósticos, el dios de la oscuridad y de la represión, quien ocupó injustamente el sitial del representante de la luz, de la libertad y de la razón o que lo condenó al destierro en un pantano, del cual debe emerger porque el dios injusto debe ser despojado de su poder sobre los hombres, para restablecer la justicia.

Refiriéndose ingenuamente a ese proceso de Hegel, el ocultista William Blake, en un libro de 1793 titulado precisamente *The marriage of Heaven and Earth*, sostiene que «Sin contrarios no hay progresión» y dice que la versión tradicional de Milton en *El Paraíso perdido* de la caída del Arcángel, que lo convirtió en el Demonio o Satán, es solamente la de una de las partes y que la real es que «el Jehová de la Biblia no es otro que el que mora en el fuego flamígero». Y como dice Blake alegóricamente en *Jerusalem*, de las ruinas de este surge un espectro diciendo: «Yo soy Dios. Oh, hijos del hombre. Yo soy vuestro Poder Racional»[210].

Los primeros románticos a partir de Byron y del difundidísimo *Doctor Jekyll* de Stevenson (1886) comienzan a ver la figura del Demonio como la parte de Mal que reside en el interior de cada hombre. «El demonio interior comienza lentamente su conquista de la cultura occidental».[211] Después de Schiller y de Byron —nos dice— «se

rehabilita a Lucifer para hacerlo el padre de toda revuelta» (pág. 257). De esta manera, el movimiento romántico convierte la figura de Lucifer en el liberador del hombre a partir del despertar de su conciencia interior *(Bewegung)*, contra la tiranía de un dios cruel e injusto. De esta interioridad y del reconocimiento del principio del Mal partirá Hegel en su tentativa integral de transformar el mundo mediante el Espíritu.

La tradición iniciática es pródiga en figuras ejemplares que ayudaron a los hombres en su oposición contra Dios. En nuestra América es la figura de Legba, el dios de Dahomey, que ahora retorna en el vudú haitiano, que desafió al Creador para defender a los hombres. En Grecia es Hércules, el iniciado en los misterios de los dioses cabires, que con sus flechas libera de su dolor al infeliz Prometeo, la otra figura de la subversión tan cara a los románticos alemanes desde Goethe a Karl Marx, que prologó su tesis doctoral con una invocación a este; es Jasón, también iniciado en los misterios, apoderándose del vellocino de oro en un típico mito solar que coincide con la recuperación de las manzanas de oro del Jardín de las Hespérides que otorgan la inmortalidad, o el de la «Isla de las manzanas», o Avalón, del mito solar céltico del rey Arturo.[212] La manzana de oro para los alquimistas de la Época Moderna es el signo del azufre, el cual representa el principio activo de la transmutación que ilumina y que produce la droga de la inmortalidad. Pero en la tradición cristiana el simbolismo se invierte y es metáfora del castigo a Lucifer que lo desplaza de la luz a las tinieblas, tal como se castigó a Sodoma con una lluvia de azufre y se precipitará al fin de los tiem-

pos al Diablo en un estanque de fuego de azufre, junto con la Bestia y el Falso Profeta (Apocalipsis 20, 10).

Por todo esto, para entender más claramente la posición de Hegel frente al Dios cristiano, tenemos que incluirlo dentro de esta rama de la tradición iniciática posterior a la Encarnación del Hijo de Dios, aunque recibe influencias del esoterismo, del gnosticismo y de la *Prisca theologia* que comentamos al tratar de la filosofía-teología de Bizancio. La suya sigue la versión opuesta aunque parasitaria de la de la Biblia judeocristiana en la que se apoya, pero que desinterpreta y desvirtúa completamente, la que por esta razón he denominado «la Otra Versión».

A la vieja discusión acerca de la posición religiosa de Hegel, de si era teísta, panteísta, ateísta o antirreligioso, que sintetiza adecuadamente el teólogo protestante Bernard Reardon, considero que debe agregarse en esta discusión erudita, la posibilidad de que haya sido (siguiendo «la Otra Versión» esotérica) partidario de la entronización de Lucifer y su racionalidad pura liberadora, en la soberanía sobre el mundo[213].

Hegel parece querer superar a la tradición oculta usual cuando en la Tercera Parte, capítulo primero, de su *Filosofía de la religión* dice que «hay que cuidarse de una interpretación corriente», que se refiere «a una religión verdadera, excelente, divina, hablando apropiadamente», que debe haber sido la primera de la cual todas las demás derivan y que al desaparecer dejó «ruinas, fragmentos e indicaciones que se han conservado» y que «conocerla ofrece un interés especial», porque «encontramos vestigios, verdades, conocimientos, que indican un origen más elevado». También en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* critica

«las imaginaciones como aquellas sobre una condición primitiva y sobre un pueblo primitivo, que se habría encontrado en posesión del verdadero conocimiento de Dios y de todas las ciencias, de pueblos sacerdotales y, más especialmente, de un apostolado» (n.° 549). Sin embargo, estas referencias reiteradas significan que conoce la Tradición Oculta así como al cuerpo de dogmas de la alquimia y sabe de su difusión y prestigio en la época romántica, aunque él considere superior a todo esto su propia filosofía-teología y sus propias fuentes esotéricas.

Capítulo 4
La otra versión del pecado original y la complicidad de Hegel con el demonio

Inmediatamente después de hacer estas distinciones en su *Filosofía de la religión*, Hegel comienza a describir el estado del hombre en el Paraíso y su caída, que interpreta a su manera pero que constituye la base de su posición con respecto a Satán y la redención del hombre, interpretación a la que da enorme importancia. Dado que es fastidiosamente repetitivo en su relato de la caída de Adán y Eva, que hace en varias partes, haremos una síntesis de sus ideas al respecto[214].

La versión textual bíblica del «Segundo relato de la Creación» sobre el hombre y su destino, que figura en el libro del Génesis, tiene la estructura típica de lo que definen los antropólogos como un mito de creación. La Sagrada Escritura nos enseña allí que Yahveh Dios puso al hombre en un paraíso, el Jardín del Edén, donde podía aprovechar todos sus productos pero con la prohibición de comer los frutos del árbol del bien y del mal, porque en ese caso morirían. Pero que la serpiente, el más astuto de todos los animales, engañó a la mujer llevándola a violar la prohibición, diciéndole que Dios les mintió: «Ustedes no

morirán. Dios sabe que el día en que ustedes lo coman vuestros ojos se abrirán y seréis como dioses, que conocen el bien y el mal» (Génesis 3, 3-8). Cometida la violación del interdicto, Dios les hizo unas túnicas de piel y después dijo: «He aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en conocer el bien y el mal. Que no extienda ahora su mano, tome también del árbol de la vida y viva para siempre. Y los expulsó del Jardín del Edén» (Génesis 3, 22-23).

La interpretación de Hegel invierte el sentido del relato bíblico, adoptando la posición de Satán y advirtiéndonos de la importancia del asunto: «Esta historia concierne a la misma naturaleza del hombre» (III, 122).

Sostiene que la serpiente no engañó a la primera pareja cuando les dijo «Seréis como dioses». En primer lugar, porque el comer el fruto les hizo salir de un titulado estado de inocencia en el cual no tenían ni bien ni mal, lo que en realidad es inconciencia. Ese estado —dice— es la condición de los animales, y compara al Paraíso con un jardín zoológico. «De hecho, esta primitiva armonía natural, en tanto que condición, que existencia, no es un estado de inocencia, sino un estado de grosería, una condición bestial, un estado donde reinan los apetitos, la barbarie» (II, 27). Este estado de naturaleza es un estado de barbarie y de sumisión del cual la serpiente hace salir al hombre, dándole el «orgullo de su libertad y llevándolo a su curación» (II, 21), porque «sin este conocimiento el hombre no es libre, no es un espíritu» (II, 28). Esta liberación a la que los conduce la Serpiente no se consigue por comer la manzana (símbolo esotérico introducido por él, porque el texto bíblico no lo especifica), «como si el comer la manzana hi-

ciera dioses» (III, 120), sino por «la transgresión de la interdicción», o sea, por la desobediencia y la subversión contra Dios; «son determinaciones absolutamente sustanciales del espíritu que no tienen la realidad de la absorción de manzanas» (III, 121). Con esto Hegel agrega un nuevo sentido, quizá más profundo, a la tradición iniciática del ascenso del hombre por la rebelión.

En la misma tradición se encolumna el iniciado Goethe en su *Fausto.* Cuando el estudiante le pide a Mefistófeles que le transmita su enseñanza, este le escribe: «Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal», y le comenta: «Sigue la vieja sentencia de mi prima la serpiente y de seguro algún día te hará sentir tu semejanza con Dios» (Números 20, 90-95).

A continuación Hegel nos dice que el propio Dios afirmó esta verdad de la serpiente. «Las palabras de la serpiente no eran pues una mentira porque fueron confirmadas por el mismo Dios» (II, 28). Se refiere al versículo bíblico donde Yahvéh Dios dice que «el hombre ha llegado a ser uno de nosotros en conocer el bien y el mal», aunque el mismo Hegel aclara que estos términos no se refieren a «la semejanza divina, íntima, sino a aquella que se trata de adquirir de nuevo [...]. Se le puede llamar la promesa» (III, 123). La liberación del hombre, su asunción de la divinidad y la sustitución del verdadero Dios la llevará a su culminación Hegel con su logos redentor, como segunda persona de la trinidad divina terrenal.

Ante todo este aburrido embrollo de circunloquios, de salvedades, de insinuaciones, sugerencias y evasivas, con las terribles consecuencias que traen a la cultura moderna, ¿qué podemos decir?

Primeramente debemos aclarar que este conocimiento del bien y del mal que Dios se reserva, no es el de saber lo que es moralmente bueno y lo que es malo, conciencia que tienen todas las personas humanas porque Dios al crearlas lo incorporó a su naturaleza. Este discernimiento moral se encuentra en toda la humanidad y en todas las culturas, es uno de los llamados «universales culturales» por la ciencia antropológica actual. La prueba de que Dios se complace con esto, prueba que Hegel deja de lado, está en otro texto explícito de la Biblia, como el de 1 Reyes (5, 5-14). Allí figura que el rey Salomón sueña que Yahveh le dice que le pida lo que quiera y Salomón le pide solamente que le dé el buen juicio para «discernir entre el bien y el mal», y Dios se complace tanto con este pedido que no solamente se lo otorga sino que además lo llena de otros beneficios como premio de su elección.

Lo que Dios se ha reservado es la facultad, el poder soberano de establecer las bases y normas morales, de establecer lo que es bueno y lo que es malo, no el conocerlo. El negarle esta soberanía y querer apropiársela es una rebeldía basada en el orgullo, una negación del estado de creatura y una pretensión de querer usurpar las funciones de Dios. Este es propiamente el pecado de Lucifer, del que hace partícipe al género humano a través de Adán y Eva y que Hegel está justificando y tratando de imponer intelectualmente.

Confirma esta interpretación la aparición en la cultura modernista posterior a Hegel, de toda clase de códigos morales estrafalarios provenientes de hombres que se creen dioses y que pretenden conducir a la gente. Es Lenin postulando «es bueno todo lo que ayuda a la marcha del

proletariado organizado, es malo todo lo que se le opone», seguido a la letra por su discípulo italiano Antonio Gramsci, que además agrega a esto que el Partido Comunista, o el Príncipe moderno, «ocupa en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres»[215]. Hitler es más místico, porque deriva todos los principios morales «de la voz de la tierra y de la sangre del pueblo alemán» recibida, promulgada y llevada a cabo exclusivamente por él, como gran médium y logos redentor, sucesor de la dupla Hegel-Napoleón en tal cargo. Como bien dice la encíclica *Mit brennender Sorge* sobre estas mamarrachescas tentativas morales: «El Evangelio de Jesucristo [...] no admite complementos de origen humano y mucho menos sucesiones o sustituciones por "revelaciones arbitrarias", que algunos charlatanes modernos querrían hacer derivar del llamado mito de la sangre y de la raza». Llama a todo esto: «sacrílego desconocimiento de la diferencia esencial entre Dios y la creatura que osa poner al nivel de Cristo o, peor aún, contra Él, a un simple mortal» (n.° 15). Esto va también contra la plétora de *dómines* académicos que nos inventan diariamente nuevos códigos morales, surgidos de su imaginación, comenzando por Nietzsche. Este, remontándose como Hegel al episodio bíblico del árbol del bien y del mal, dice que el Viejo Dios entró en pánico porque «se ha creado un rival: la ciencia hace igual a Dios [...] Esto solo es la moral: No conocerás» (*El Anticristo*, cap. XLVIII). Hoy pocos pueden creer en su petulante definición de lo moral: «¿Qué es lo bueno? Todo lo que exalta en el hombre el sentimiento de la potencia, la voluntad de la poten-

cia, la potencia misma. ¿Qué es lo malo? Todo lo que tiene sus raíces en la debilidad» (*El Anticristo*, cap. II). Ni cuando afirma arrogantemente, «que todos los valores se fundan en la voluntad de poder y dependen de los sistemas de dominación».

Este primer aspecto de la lucha de Hegel contra la divinidad de Jesucristo y su complicidad con la posición de Lucifer introdujo la semilla de desorientación y de confusión que legó a la cultura del modernismo contemporáneo la aventura intelectual del señor Hegel. Los principios de la moral no se inventan racionalmente, están insertos en la naturaleza humana, y toda persona puede captarlos si no tiene su conciencia confundida y desorientada por falsos profetas cuyas nefastas obras surgen a la vista de todos.

El segundo aspecto que robustece la presunción de la complicidad de Hegel con el Demonio en la figura del Espíritu del Mundo *(Weltgeist)* no es de carácter bíblico sino metafísico. Debemos interpretarlo sorteando los circunloquios, alusiones indirectas y sutiles sugerencias que emplea Hegel, como anteriormente lo había hecho Kant, para proteger sus cátedras universitarias de la poderosa censura oficial de los ministerios de culto protestantes, a pesar de que en la Universidad de Jena lo había designado y protegía Goethe, que era entonces administrador de esta, pero que se hizo más temible en la Universidad de Berlín. Federico Schlegel, director de la famosa revista *Atheneum* y figura notable de esta generación romántica, es más honesto reconociendo tal situación: «La oscuridad de la metafísica abstracta me protegerá. Cuando se escribe solamente para filósofos, se puede ser increíblemente audaz, sin que nadie

de la policía se dé cuenta»[216]. Tratemos de aclarar la oscuridad metafísica en la que se envuelve Hegel.

Todas las tradiciones, tanto las iniciáticas como las judías y las cristianas, atribuyen a Satán la entidad demoniaca bajo diversas denominaciones, el atributo substancial de la negación, de la impugnación; en el caso cristiano, la negación del Verdadero Dios y de la divinidad de su Hijo Jesucristo. Satán *es* la negación.

Cuando Moisés postrado ante la zarza ardiente conversa con Dios y le pregunta cuál es su nombre, Dios le responde: «Yo soy el que es» (Éxodo 3, 13-14), o sea, el Único Ser, que es el que mantiene en la existencia a todo lo demás. Como dicen los teólogos: «Toda realidad es Dios o viene de Dios. O Dios no es o es la fuente universal de ser»[217]. Vale decir que Satán metafísicamente hablando, al negarlo, al rechazarlo, se pone en el No ser, en la pura negación, y se constituye en el símbolo del Mal que es la negación del ser.

Para introducirnos en el pensamiento teológico-metafísico de Hegel a este respecto, nada mejor que remitirnos al pensamiento esotérico de Goethe, el cual, además de ser el respetado portaestandarte del movimiento romántico, era el protector de Hegel, a quien había designado como catedrático en la Universidad de Jena y que lo consideraba uno de los once que él llamaba «mis amigos de Jena» (carta del 18-10-1806)[218] y que en todas sus cartas lo llama respetuosamente *Herr Doctor*.

Veamos su obra *Fausto*, que el mismo Goethe en su carta del 29-1-1827 a su confidente Eckermann le dice que «su sentido superior no va a escapar al iniciado»[219]. Entre muchas otras alusiones, nos da unos puntos de vista sobre

la entidad de los espíritus demoníacos que convoca Fausto: el Espíritu del Mundo *(Weltgeist)* y Mefistófeles.

Primeramente es convocado el Espíritu del Mundo, quien le dice a Fausto que su actividad es incesante y febril: «Así trabajo yo en el zumbador telar del Tiempo, tejiendo el viviente ropaje de la Divinidad». Hegel dirá en el Prólogo de su *Fenomenología del espíritu* que este Espíritu del Mundo maneja «la prodigiosa labor de la historia universal» a través de la cual se ha encontrado en cada forma y ha ido adquiriendo la conciencia de ser en sí y para sí (pág. 27); que es parte del Absoluto como Espíritu, que tiene «la tarea de conducir al individuo de su estado inculto hasta el saber» (pág. 25); o sea la tarea de completar el proceso de divinización que puso en marcha la serpiente cuando sedujo a la primera pareja.

Posteriormente, Fausto convoca, mediante conjuros alquímicos más elaborados, al jefe de los demonios, al señor de las moscas o Belcebú como lo denomina, recurriendo al vocabulario de los textos judeocristianos. Es el mismo que en el Prólogo de la obra conversa con Dios, parodiando al Libro de Job de la Sagrada Escritura. Además, Mefistófeles reconoce ser el demonio en varias partes de la obra. Cuando Fausto le pregunta su nombre, le contesta: «Yo soy aquel que niega eternamente / Y con razón, pues todo lo existente / Merecería ser aniquilado. ¡Nada, pues, digno fue de nacimiento! Por eso, lo que vos llamáis pecado, destrucción, mal en suma, es mi elemento» (1380)[220].

Este Espíritu de la eterna negación, este impugnador de Dios y de toda su Creación es el que quiere Hegel adoptar como dios y señor e imponerlo a la cultura de la modernidad como orientador de sus comportamientos y principio

rector de la construcción de la ciudad del hombre deificado, propia de los nuevos tiempos. Como dice en el parágrafo número 552 de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que, según Rosenkranz y otros críticos, es el compendio de toda su doctrina: «El espíritu divino debe penetrar *(sic)* de modo inmanente la vida mundanal [...] con la inteligencia adquirida sobre la naturaleza libre del espíritu, surge la lucha de este contra la religión de la servidumbre», que nos había detallado que era la religión cristiana, «para descender a las profundidades del espíritu religioso y elevar este espíritu mismo a su verdad».

En el muy importante Prefacio a su *Fenomenología del espíritu* de 1807, que iba a ser la Introducción a su sistema de la ciencia que abarcaría toda la realidad, Hegel constantemente habla de Dios, de la Divinidad y del Espíritu Absoluto que es sustancia y sujeto.

En unos párrafos que son fundamentales, evoca «la potencia prodigiosa de lo negativo» que reside tanto «en el círculo que reposa en sí, cerrado sobre sí» —que es representado esotéricamente por la Serpiente Ouroboros que se muerde la cola—, como en la vida del espíritu, «no esa vida que recula horrorizada ante la muerte y se preserva pura de la destrucción, sino la vida que porta la muerte y se mantiene en la muerte misma, la que es la vida del espíritu» y conquista así su verdad (t. I, pág. 27). «El espíritu es esta potencia, solamente sabiendo mirar a la cara lo negativo y sabiendo morar cerca de él *(sic)*. Esta morada es el poder mágico que convierte a lo negativo en ser». Nos dice a continuación que este poder es sujeto y sustancia auténticos y que no admite mediaciones, porque es esta mediación misma.

Tenemos aquí la descripción de la unión mística del espíritu de las totalidades humanas con aquel Espíritu que es el principio de la negación y de la destrucción de todo lo creado, aquel que quiere quitar, separar a lo temporal de Dios.

Anteriormente Hegel había descartado intelectualmente al Viejo Dios y a su conocimiento: «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden bien, si se quiere, ser expresados como un juego del amor consigo mismo, pero esta idea se rebaja hasta la insignificancia cuando le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (t. I, pág. 18). El Viejo Dios no es, como el Príncipe de este Mundo, «que es concebido y expresado como realidad efectiva» (pág. 18). En varios lugares de su cuantiosa obra reitera esta concepción de la inoperancia del Viejo Dios y de la vitalidad, potencia y efectividad del Otro que lo niega.

Con esto culmina aquel anhelo de la magia del Renacimiento (que detallé en el capítulo 1 y en una anterior publicación), que quería llegar a una filosofía que fuera «poderosa, potente y hacedora de milagros que convirtiera al cristianismo en algo eficaz, o sea, capaz de realizar ciertas reformas a sus sociedades y al mundo» y que fuera «una magia natural»[221].

En mi opinión, con esto se cierra el círculo del proceso intelectual y espiritual que lleva a la ciudad del hombre deificado, poniéndola bajo el poder y la orientación del Demonio, en un sometimiento aberrante de los hombres a su poder destructor de todo lo creado y a sus engañosas propuestas para crear un mundo nuevo y un hombre nuevo, superiores a los creados por Dios.

Capítulo 5
Traspaso de la Gran Obra iniciática a la filosofía

Hemos visto en los capítulos anteriores que la obra mundanal *(opus magnum)* de divinización de los hombres y de poner a la cultura humana bajo la orientación de Satán que intenta Hegel es un largo y difícil proceso. Él mismo dirá que, con la subversión contra Dios inducida por la Serpiente que trae la pretendida «liberación» de la primitiva pareja humana, este proceso solamente se pone en marcha. Esta es solamente la «promesa» que le corresponde a él llevar a cabo, restableciendo al Absoluto como Espíritu de Dios y haciendo adquirir a la humanidad la consciencia de ser en sí y para sí, o sea, libre y autónoma (con respecto al Dios anterior). Aunque —como veremos luego— estará sometida al Espíritu del Mundo como totalidad actuante.

Algunos importantes ocultistas modernos le reconocen a Hegel el haber transferido al plano filosófico operativo este proceso iniciático de elevación de las personas a la inmortalidad por su propio esfuerzo prescindiendo de Dios. El ocultista ruso Maximilien de Meck, miembro del Consejo de Estado de la Rusia de los zares, afirma: «El hombre

se elevaría desde el plano puramente material al plano espiritual y pasaría de un estado subjetivo a un estado objetivo, como lo quiere Hegel. Cesaría de oponer constantemente su yo al yo universal y comprendería la solidaridad que lo religa al resto de la creación [...]. Para el pensador, la filosofía vería así la confirmación de una armonía preestablecida [...] y el lazo del alma humana con los principios creadores del universo *(sic)*»[222]. Hegel justifica esta identificación, en todo el capítulo II de su Introducción a la *Filosofía de la religión*, y en este afirma que la filosofía «es el conocimiento de las cosas que no son de este mundo [...] de lo eterno, de la naturaleza de Dios y de todo lo que surge de esa naturaleza [...]. Es, por consecuencia, idéntica a la religión. Solamente es la religión de una manera especial». Allí además declara que «lo que llamo Absoluto (en filosofía) es sinónimo de la palabra Dios».

Parece entonces conveniente, para entender más claramente la solución hegeliana a este problema de la trascendencia humana, rastrear el camino de liberación propuesto por el filósofo de la modernidad, viéndolo como un traslado de las doctrinas del esoterismo mistérico y de la Otra Versión a la filosofía, entendida como sistema de la ciencia, como teosofía abarcadora de todo y creadora de una nueva religión mundanal.

PARTE VI

Consecuencias políticas: pérdida del sentido común y del contacto con la realidad

Después de haber rastreado a través de los capítulos anteriores la línea principal del tratamiento de la cuestión de Dios en la cultura del modernismo y su lógica consecuencia que la llevó a la negación de Dios y al satanismo, es hora de que revisemos las consecuencias culturales y políticas a las que lleva todo esto, que es el propósito de este libro.

Capítulo 1
El engañoso Espíritu Absoluto y su falsa encarnación

Hemos visto con Espinosa que, para él, el Dios judeocristiano no es omnipotente, sino que está condicionado por un mundo o naturaleza con el cual integra una única y eterna substancia a la que no puede modificar «porque es todo lo que el intelecto divino es capaz de concebir». Como dijimos como conclusión de esa Parte III, tenemos aquí a un dios bastante limitado y acotado porque solo se le permite ser dentro de la razón humana del señor Espinosa, a la cual queda sometido. Precisamente el error básico de los filósofos del modernismo es pretender ser más sabios que Dios y establecer ellos, con su mera razón, lo que es o no conciliable con la naturaleza divina.

Como bien dice un teólogo francés actual, esa razón de los filósofos modernistas «niega el derecho de Dios a ser Dios» y además, considera como una provocación inadmisible por parte de los cristianos el defender tal derecho[223].

Las dos piedras angulares de ese derecho de Dios que estos filósofos se consideran llamados a pulverizar son: la *Revelación* de Sí como Padre que hace Dios a la humani-

dad y su *Encarnación* en un hombre para venir a redimir a su Creación del dominio de Satanás y del mal.

Esa faena demoledora la realizará magistralmente Hegel, que es la culminación de la filosofía del modernismo.

En la Parte v detectamos como una corriente fundamental en el océano de conceptos y de orientaciones que es el sistema de la ciencia de Hegel, a aquello que califica como la «muerte de Dios» o el «Viernes Santo especulativo», que consagra el momento de la negación de Dios y de su revelación de sí mismo a través de su logos encarnado, que será suplantada por el sistema de la lógica del señor Hegel, así como el propio Dios Vivo será substituido por un Espíritu Absoluto muy sospechoso.

Trataremos de poner un poco de claridad en esta engañosa confusión.

Para Hegel, este momento filosófico de negación del dios exige su superación por el momento de la Resurrección que es la necesaria Pascua filosófica que sucederá al Viernes Santo especulativo. Para él, el sentimiento humano de esta muerte es completo. «Dios mismo ha muerto». Ha muerto «no solamente en su envoltura corporal, sino también en la abstracción de la esencia divina». Por eso, la Resurrección es «la transfiguración en la universalidad, del espíritu que se vive en la comunidad»[224]. Leo Lugarini comenta que aquí se realiza la espiritualización (de la comunidad) por la cual la sustancia se convierte en sujeto[225]. Vale decir, a mi entender, que las colectividades, ahora, obran y actúan como sujeto de sus propias acciones, inspiradas y movilizadas por el Espíritu Absoluto que las unifica. No está de más aclarar que, aquí, cuando Hegel dice «comunidad» no se trata de comunidades en su verdadero sentido

sociológico, como veremos luego. Se está refiriendo a las colectividades de iluminados movidas por un espíritu, que los sociólogos denominan «totalidades organísmicas» o también «colectivos sociales», que Jean Hyppolite, el gran comentarista de Hegel, rotula apropiadamente «organismos espirituales vivientes y organizados»[226]. Los demás seres humanos son residuos descartados por intrascendentes.

En tal momento de resurrección del dios hegeliano, las dos piedras angulares del derecho de Dios, que son para nosotros los cristianos, su Revelación y su Encarnación, son manipuladas y alteradas para escamotearles su verdadero sentido.

La «Revelación» se convierte ahora en el Espíritu manifestándose o haciéndose saber como consciencia de sí *(Selbstbewegung)*, que es el atributo del Espíritu, en la consciencia de sí de los racionales; el saber de sí del dios es consciencia de sí en el hombre —nos dice— y el saber que el hombre tiene de dios es saber de sí del hombre en dios. «Este es el concepto de la verdadera religión, aquella cuyo contenido es el Espíritu Absoluto», y el contenido del absoluto es manifestarse. Con esto cierra la puerta para que nadie se atreva a discutirle, diciéndonos que este es el auténtico concepto de Revelación[227].

Estas manipulaciones mágicas de prestidigitador de ideas y conceptos las puede hacer Hegel porque, como sostiene en la *Fenomenología del espíritu*, la auténtica figura del Espíritu es revelarse y «puede manifestarse a la consciencia de sí de los hombres (racionales) porque la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana»[228]. Dios y el hombre son esencialmente uno. Dios está obliga-

do por su misma naturaleza a manifestarse a los hombres, y además, la naturaleza de estos es ser dioses si desobedecen al Viejo Dios, tal como les prometió la serpiente en el Paraíso.

Para un conocedor como Jean Hyppolite en el Prólogo de su traducción de la *Fenomenología*, este concepto del dios de Hegel, o sea, la representación del Absoluto como Espíritu, y este monismo del espíritu entre dios y los hombres racionales, que recoge la temática de sus obras de juventud y es su concepto más elevado, pertenece a los tiempos modernos y a *su* religión[229]. Esta religión propia de los tiempos modernos es lo que denomino aquí «modernismo» y «satanismo».

Dentro de esta manipulación y encuadramiento de los conceptos, tampoco la «Encarnación» hegeliana es un acontecimiento que ocurrió una vez y para siempre, como creemos los cristianos, sino que es como una parábola de la permanente unión entre el Absoluto y los hombres. Esta falsa encarnación la explica Hegel en la última parte de su *Fenomenología* dedicada a la religión, con el sugestivo subtítulo de «El contenido simple de la religión absoluta: La efectividad de la encarnación de Dios». Esta encarnación de la esencia divina —nos dice— es el contenido simple de la religión absoluta (la suya). La sustancia divina se aliena a sí misma deviniendo consciencia de sí, y por otra parte, la consciencia de sí se exterioriza por sí misma y se hace cosidad o Sí universal[230].

El Espíritu Absoluto se da como ser, en la colectividad de los creyentes (de la religión hegeliana), como pensamiento de sí. «Dios está allí revelado como él es, está allí tal como él es en sí; está allí como espíritu».[231] Esta unifica-

ción con la colectividad es lo que convierte al dios de Hegel en una realidad efectiva, en una *Wirklichkeit*, muy distinta al alejamiento y la impasibilidad que los filósofos modernistas, a partir del deísmo, adjudican al Dios trascendente. El mundo moderno, tal como nos prometía Hegel, se desprende así del Viejo Dios sin esfuerzo, por razones de mejor servicio, como se desprende la piel reseca de la serpiente, ahora entronizada como dios.

En una verdadera parodia de los fundamentos de la religión cristiana, Hegel define estos hechos históricos fundamentales del cristianismo, como son la Revelación y la Encarnación, de tal manera que estos, y por consecuencia Dios, quedan sometidos a la razón del señor Hegel y de sus seguidores, tal como lo había hecho anteriormente Espinosa jugueteando con los conceptos de sustancia única y de una Creación necesaria que condiciona al propio Dios.

En este contexto de muerte de Dios y de Resurrección de este en el Espíritu Absoluto, la Revelación que nos brinda Hegel en su *Lógica*, o más bien su «teo-lógica», es el proceso de liberación de Lucifer de su encierro en la materia, simbolizada en la iconografía de la alquimia por la roca que lo aprisiona, y su consiguiente entronización como la verdad absoluta, como el verdadero dios que realizará la redención y la liberación de la Totalidad. «La noción de totalidad significará entonces una perfección definitivamente cumplida. Esta totalidad suprema designaría a la filosofía como una obra de verdad acabada, perfecta, la *filosofía divina*, como aquella que Dios ha pensado desde toda la eternidad».[232] Para mí esto significa la completitud, el acabamiento, la perfección de la divinidad, o sea, en lo que denomina Hegel, el Espíritu Absoluto.

En la Parte V de esta obra vimos que Hegel, en la Introducción a su *Sistema de la lógica*, se pone en la posición de la segunda persona de la trinidad, como el *logos*, que está presentando a la nueva divinidad «tal como es en su esencia eterna, anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». Es la vuelta al estado de cosas (celestial) anterior a la llamada «Rebelión de Lucifer», previa a la Creación del mundo y a su derrota por las huestes angélicas capitaneadas por el arcángel Gabriel, con su consiguiente condena a la exclusión de la unión con Dios y su reclusión en la materia mundanal, como nos enseñan las tradiciones judaicas y cristianas y las ocultistas de la «Otra Versión».

En un reciente libro, un conocedor de Hegel como Jacques D'Hondt hace un equilibrado balance de lo esotérico en la obra del filósofo suabo. «Trata de juntar elementos discordantes (esoterismo con exoterismo, religión con especulación, etc.). Al final se resigna a hacer una filosofía para un círculo de iniciados, para formar una especie de clero, y por eso, su lenguaje fluctúa entre exoterismo y esoterismo».[233] «En Berlín su enseñanza tuvo dos aspectos al mismo tiempo (uno esotérico y otro exotérico) [...] un aporte público y otro clandestino, recordándose que esta palabra recubre dos comportamientos diversos y grados variables de desviación, de travestismo *(travestissements)* y de secreto»[234]. Por algo, cuando murió y fue reemplazado en su cátedra por su antiguo amigo Schelling, convertido al teísmo y ahora su declarado enemigo, el propio rey de Prusia exclamó: «Al fin podremos extirpar la siembra de los dientes del dragón».

Con estas salvedades podemos ahora interpretar el capítulo final del *Sistema de la lógica* titulado «La Idea Absoluta», en el cual Hegel nos va a decir cómo es su dios.

Tengamos presente que en todos sus textos, a partir del periodo de Jena, Hegel declara reiterada y machaconamente que cuando dice «Absoluto» para todos los efectos está diciendo Dios.

Un erudito contemporáneo, Jean-Louis Vieillard-Baron, se pregunta si la Idea Absoluta es Dios. Después de una cuidadosa revisión de textos poco conocidos, concluye que «Dios aparece como el *Inbegriff aller Realitäten*», el concepto englobante de toda realidad; afirma que Hegel identifica a Dios como el puro ser, «lo real en toda realidad», «el más real de todo», «el ser en todo *dasein*». Concluye afirmando: «La Idea Absoluta es ciertamente Dios», y que «Dios o el Espíritu Absoluto» como existente en la comunidad es, para Hegel, la Encarnación de Dios[235].

Pero este Ser —nos dice— no puede quedar atrapado o inmovilizado en la interioridad de las comunidades. Es necesario que llegue a ser *(devienne)* él mismo y que sea *sujeto* (pág. 152).

En este capítulo final de la *Lógica* nos dice Hegel que la Idea Absoluta en tanto que concepto es no solamente *alma* (el *Anima Mundi* de los ocultistas) sino que posee una *personalidad* que engloba a todo lo demás. «Todo el resto es error, confusión, agitación, opinión, veleidad, todo el resto es arbitrario y pasajero. Solamente la Idea Absoluta es el Ser, solo ella es la *Vida* imperecedera, la *Verdad que se sabe tal, toda Verdad*» (pág. 549, subrayado en el original)[236]. Más adelante (pág. 550) nos dice que la Infinitud y la Santidad se identifican con él, y que es el Verbo primiti-

vo (usando el vocabulario del capítulo 1 del Evangelio de Juan). Continúa diciendo que es «la actividad universal absoluta», es «la fuerza infinita a la cual ningún objeto puede resistir» (pág. 552) y finalmente que es «la libertad absoluta» que realizará su acabada liberación «que es la del concepto liberándose a sí mismo». En toda esta exaltada oración de Hegel a su divinidad, tenemos la crónica de la liberación alquímica de Lucifer.

Resulta esclarecedor en este texto la atribución a la Idea Absoluta de un *alma* y de una *personalidad*, o sea, la afirmación de que es una persona. En el terreno filosófico y teológico, «persona» en un sentido amplio, se refiere a un sujeto de atribución de acciones y de relacionamientos. Para Hegel, a mi parecer, el Espíritu Absoluto es una persona en ese sentido.

Solo falta la consagración de este, ubicándolo en el trono del Reino para regir el mundo.

Pienso que esta entronización se configura con las entusiastas invocaciones rituales con las que Hegel cierra las últimas líneas que clausuran la *Fenomenología del espíritu.*

Después de atribuir al Espíritu Absoluto «la efectividad, la verdad y la certidumbre de su trono *(sic)*, sin la cual sería la soledad sin vida» (carencias que según ellos tiene el Dios Trascendente), termina recitando eufóricamente: «Solamente del cáliz de todo este Reino de Espíritus / Surge su infinitud», deformando un poema de Schiller titulado «Amistad».

En esta pieza final, Hegel reconoce al Espíritu Absoluto «la certidumbre de su trono», o sea su calidad de Príncipe de este mundo. Es importante señalar que, cuando la Bi-

blia nos dice (Mateo 4, 8-10), en la tercera tentación en el desierto, que Satanás muestra a Jesús el esplendor de todos los reinos de este mundo y le dice: «Te daré todo esto si te postras para adorarme», evidentemente le está ofreciendo cederle algo que es suyo, que él detenta y que puede otorgar. No se puede entender la escena de otra manera y esto es lo que está reconociendo implícitamente Hegel a su dios.

Capítulo 2
Ontología social resultante del hegelianismo y la regresión de la política modernista

El sistema de la ciencia de Hegel tiene la pretensión de abarcar todo en el universo, haciéndolo de forma filosófica.

Además de definir una ontología general de todos los entes habidos y por haber, incluyendo al Viejo Dios y a su sucesor en el trono del mundo, especifica una ontología de la sociedad válida para siempre.

En lo referente a la política, sistemas como este constituyen lo que el sociólogo Max Weber clasifica como «sistemas de sentido» *(Sinnzusamenhänge)*. Esto quiere decir que plantean modos de ver y de encarar el mundo *(Weltanschaungen)*, definiciones de situación orientadoras de las acciones, sistemas de creencias y de valores, y asunciones compartidas de sentidos, todo lo cual pasó a la cultura política del modernismo. En el caso de Hegel, el sistema lleva hacia una sacralización de la política que se hizo realidad en movimientos como el comunismo marxista, el nacionalsocialismo, el fascismo, el progresismo y el constructivismo político, el neopopulismo y los diversos integrismos y terrorismos políticos, verdaderas «religiones se-

culares» como las calificó Raymond Aron, «religiones políticas» según Eric Voegelin, o «religiones sustitutivas» de carácter político, que configuraron un periodo de la historia universal y que dejaron su marca hasta hoy en nuestra cultura política.

En los últimos decenios, el mundo intelectual se está apercibiendo de esta regresión de la política hacia lo sagrado que trajo el modernismo.

El giro hermenéutico que invierte el optimismo del progresismo evolucionista lineal del modernismo (que incluye también al positivismo de Comte) dentro de la cultura actual, nos lo da el famoso antropólogo británico Edward Leach: «Cuando yo comencé a estudiar antropología, el hiato entre la sociedad moderna y la sociedad primitiva era muy amplio y muy simple. *Nosotros* conducíamos nuestros asuntos en términos de nítidas categorías racionales de verdadero o falso, de correcto o incorrecto; *ellos* estaban todos enredados en las confusiones de la superstición mágica. Pero en el mundo contemporáneo, donde la familia Manson y la banda Baader-Meinhof compiten por los espacios de publicidad con los moluqueños del Sur, el IRA y los palestinos expatriados, las confusiones de la superstición mágica pueden contener enseñanzas para todos nosotros»[237]. En su profundo artículo sobre las *polis* griegas titulado «Ciudades de Razón», Oswyn Murray llega por otros caminos a la misma condena de la involución de la política en el modernismo: «Ciertamente la *polis* es bastante menos tribal que nuestras propias sociedades políticas; su discurso es más lógico, su potencialidad para el cambio es más constante y menos errática [...]. En un mundo que ve a los poderes de la religión (religiones politizadas) y de

la sinrazón crecer día a día en casi todos los sistemas políticos, debemos admitir que nosotros somos los primitivos»[238]. Ciertamente el problema del modernismo político después de Hegel es la sacralización de la política en desmedro de su racionalidad.

Esta regresión de la política modernista hacia arcaicas formas prepolíticas de manejo de las difíciles relaciones y tensiones entre el orden sacral y el orden profano, de lo cual ya hablamos, significa dejar de lado los cambios fundamentales que ocurrieron en la historia de la humanidad a partir de la denominada por Karl Jaspers «Era Axial» (el milenio anterior a la Era Cristiana), con la aparición, entre otros cambios hacia el racionalismo ético, del profetismo hebreo, la invención de la política en Grecia y posteriormente la neta distinción que hace Jesucristo entre lo que corresponde a Dios y lo que corresponde a los gobernantes seculares.

En lo político, esta transformación axial significa dejar atrás a los reyes-dioses, mantenedores del orden cósmico, y hacer responsables a gobernantes y pueblos ante un orden moral superior, lo que presupone en las respectivas culturas una neta distinción ente ambos órdenes: el sagrado y el secular. Esto es lo que Max Weber conceptualiza como el tránsito del orden social mágico-sacral al orden social ético-racional.

A mi parecer, la entronización que hace Hegel del Espíritu Absoluto en el trono del mundo vuelve a traer la confusión entre ambos órdenes y una regresión a los reyes-dioses, mantenedores del orden cósmico y el orden social mágico-sacral, abroquelada con la afirmación de la completitud y clausura de la historia de la humanidad. To-

da esta confusión trastorna completamente la responsabilidad democrática de los pueblos y sus gobernantes ante un orden moral superior con cierta permanencia. Ahora, las decisiones y las actuaciones políticas dependerán de la veleidades del Espíritu Absoluto que es el que orienta las colectividades del modernismo.

Tengamos presente que la estructura de pensamiento que los sociólogos clasificamos como mágico-sacral tiene en el modernismo, entre otras, dos vertientes básicas que la caracterizan. La primera, que se incorpora a la cultura modernista desde el Renacimiento europeo tal como lo comentamos en la Parte I, capítulo 1, es la primacía que da a la manipulación de las personas y de las cosas; la segunda, que se consolida en la cultura con el idealismo absoluto del Romanticismo, es el desprecio de la realidad tal cual es y la proclividad a la creación de mundos imaginarios. En ambas encontramos, como trasfondo metafísico, un desprecio hacia las personas objeto de las manipulaciones y un desprecio hacia la realidad que se suplanta con construcciones racionales imaginarias.

No está de más recordar que, de acuerdo con la tradición iniciática, Goethe en el *Fausto* presenta a Mefistófeles así: «Yo soy aquel que niega eternamente / Y con razón, pues todo lo creado / Merecería ser aniquilado / Nada pues digno fue de nacimiento / Por eso, lo que vos llamáis pecado / Destrucción, mal en suma, es mi elemento" (números 1.380 a 1.385).

La ontología antagónica del Espíritu Absoluto y su proyección en la política modernista

La tercera vertiente satánica de este orden mágico-sacral impuesto por el Espíritu Absoluto de Hegel es una ontología antagónica de las sociedades humanas que, en la práctica, lleva a las sociedades modernistas al desorden permanente de los enfrentamientos políticos absolutos que como tales no son negociables. Con esto se invierte radicalmente la concepción clásica de la política, aniquilando toda posible comunidad política democrática que, como preceptúa Aristóteles, se fundamenta en la deliberación, lo que exige: la amistad entre sus miembros *(homophilia)*, concordancia de pareceres *(homonoia)* y justicia política *(to dikaion politiké)*[239].

Dentro del encuadre básico que comparten los movimientos políticos representativos de la cultura romántica modernista, lo digan o no explícitamente, hay dos tópicos fundamentales que cobran su profunda significación ubicándolos dentro de esta ontología antagónica del hegelianismo: el del *nacionalismo belicista* y el de la *lucha de clases*.

El modo con que se encaran y se caracterizan estos dos núcleos fundamentales del modernismo en la política —que damos como ejemplos— responde claramente a la ontología hegeliana de los colectivos totales inspirados y dirigidos por el Espíritu Absoluto y sus espíritus dependientes. Cuando en este capítulo reseñamos las características del Espíritu Absoluto entronizado como dios, apuntamos que a este principio superior o príncipe de este mundo le estaban subordinados aquellos espíritus que san Pablo de-

nomina «potencias, poderes y dominaciones», que son para los cristianos todas las fuerzas que cierran y coaccionan la libertad humana arrastrando a los miembros de cada totalidad orgánica a comportamientos definidos campos de acción. Mostramos que Hegel distingue cuidadosamente estas «potencias particulares que pertenecen al orden del espíritu» de aquello que llama «la existencia diferente del mundo accidental», porque «están unidas a la potencia de la unidad sustancial», a la «sustancia absoluta, al Uno, también separada del mundo accidental». Esto quiere decir que estos espíritus son —para él— eternos.

En esta ontología organísmica, las totalidades o colectivos sociales no son para los románticos agregados de individuos vinculados por contratos sociales como lo eran para la Ilustración, sino que son organismos vivientes configurados y orientados por un espíritu informante. El gran conocedor de Hegel, Jean Hyppolite, los clasifica acertadamente como «organismos espirituales».

Naciones, Estados, culturas, clases sociales y similares son «totalidades éticas» que tienen valor moral en sí y de por sí, sin necesidad de nada más, solamente si son fieles a su espíritu. Y los miembros que componen estas totalidades solo tienen algún valor moral dentro de ellas identificándose en cuerpo y alma con ellas. En esto, Hyppolite nos recuerda que para Hegel y los románticos «individualidad es unicidad y exclusión»[240].

Vale decir que estas totalidades éticas, estos colectivos configurados por un espíritu objetivo propio que es manifestación del Uno, del Espíritu Absoluto que rige el universo, tienen un modo de expresarse según su espíritu propio, que las lleva necesariamente a cerrarse sobre sí mismas

y a enfrentarse antagónicamente con las otras totalidades, porque en el conflicto se individualizan, se definen, se consolidan y se ratifican a sí mismas.

Esta tendencia lleva a todos a ingresar en un campo mágico de fuerzas de atracción y de repulsión, de simpatías y antipatías cósmicas, que no establecen las personas miembros, pero que las condicionan y las arrastran; todo esto dentro de un clima de violencia que, como veremos luego, es característico del Espíritu Absoluto, o sea, Satanás.

Como definí el asunto en una publicación anterior: «Al introducir a la política en este ámbito mágico-sacral, inmediatamente se polarizan los significados, los términos se convierten en excluyentes y desaparecen los términos medios y las gradaciones. Las diferencias de opinión sobre la manera de ver las cosas tienden a convertirse en oposiciones o enfrentamientos absolutos [...]. La vida política y sus actuaciones se afrontan con un increíble grado de emocionalidad que llega hasta la hieromanía. Todo se ve como si fueran fuerzas cósmicas enfrentadas dentro de una atmósfera de exaltación mística, en la cual todos los objetos se convierten en fascinantes o repelentes»[241]. En estas condiciones la argumentación política y la discusión democrática se tornan imposibles.

Dentro de este contexto debemos interpretar el sentido modernista de los conceptos sociales del nacionalismo y de la lucha de clases.

Nacionalismo. El concepto de *nación* del romanticismo político y su ideología del *nacionalismo* derivada de aquel adoptan dentro de este sistema de pensamiento características muy distintas de los conceptos de *patria* y de *patriotismo* que tienen las personas comunes, por eso han con-

fundido a tanta gente. Para cualquiera de nosotros, el patriotismo es una actitud básica de amor y de apego al terruño que se da en personas y comunidades, junto con sentimientos de vinculación afectiva con nuestros ancestros y nuestros coterráneos y sentimientos de pertenencia y de participación que configuran las respectivas identidades.

Las comunidades nacionales, como cualquier otra comunidad social estable y permanente, están unidas por el afecto entre sus miembros y por las finalidades y los proyectos en los cuales todos participan compartiendo tanto los triunfos como los fracasos; las sostienen la coincidencia en ciertos valores y principios básicos que hacen a la convivencia, junto con otros aspectos menos relevantes. Para algunos moralistas el patriotismo es también una virtud, basada en el amor a la patria y a sus componentes.

Contrariamente, la «nación» para el romanticismo político no surge de las personas sino del espíritu de cada pueblo *(Volkgeist)* que se impone a todos unitariamente como condición de pertenencia, el cual es especificación del Espíritu del Mundo *(Weltgeist)*. Este espíritu nacional en estas colectividades totales se autodefine y se individualiza por la exclusión de lo diferente: hacia el exterior, mediante la guerra con las demás naciones que se ve como actividad sagrada; en lo interno, purgando de su unidad a los que no aceptan el pretendido espíritu del pueblo o piensan distinto, considerándolos en ambos casos como traidores. El inicio de esta concepción de la «nación» independiente de sus miembros que deben ajustarse a ella se revela abundantemente en los increíbles *Relatorios* del jacobino Saint Just al Comité de Salvación Pública, cuyo nombre lo dice

todo, instaurando el Terror. Y la clausura está en las últimas palabras de Adolf Hitler como médium transmisor del «espíritu de la tierra y de la sangre alemanas» antes de suicidarse: «El pueblo alemán no es digno de mí».

En su excelente tratado *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Mariano Fazio apunta a estos aspectos seudorreligiosos: «El nacionalismo [...] se identifica con la pretensión de autonomía absoluta [...] de la comunidad nacional». «Aquí no se trata —dice— de un sentido de justicia que nos hace amar a la patria, sino de un sentimiento de devoción total *(sic)* por el cual la nación se convierte en un fin absoluto». Cita adecuadamente una conferencia del positivista Ernest Renan, *¿Qué es una nación?,* que la define así: «Una nación es un alma, un principio espiritual»[242]. Plantea que en el *Ancien régime* en toda Europa, la consagración religiosa de las testas coronadas manifestaba una especie de matrimonio místico entre la nación y su rey. En la Revolución francesa, esta legitimidad ontológica de origen divino pasa desde Dios a la nación, que se cierra en sí misma y se adjudica su propia moralidad. Los ciudadanos son *les enfants de la patrie*, hijos de la patria, que es «la nación en armas» siempre amenazada por alguien y obligados por lo tanto a morir por ella. Formen sus batallones y marchen a matar extranjeros hasta que su sangre inunde nuestros surcos, como alienta *La Marsellesa*. *My country right or wrong*, tenga o no razón, como dicen británicos y norteamericanos, o «Alemania sobre todas las naciones del mundo».

Con esta ideología de la nación en armas y de la soberbia nacional, se justificaron las invasiones imperiales de Napoleón a otros países europeos y también las invasiones

coloniales a países calificados como submodernizados para civilizarlos, respondiendo a una pretendida *mission civilisatrice* que carga sobre sus hombros el hombre blanco. *The white man's burden* que se resignaban a soportar los británicos. Para culminar con las guerras mundiales entre esas naciones para repartirse las esferas de influencia y llegar hoy a la justificación de las «guerras preventivas» y las «guerras liberadoras» de cualquier cosa que incomode a algunos.

El modernista siglo xx, como lo documentó estadísticamente el sociólogo Pitirim Sorokin, ha sido «el siglo más sanguinario de la historia de la humanidad».

Lucha de clases. Esta es otra concepción sociopolítica que, como la anterior de nación, deriva de la ontología social del romanticismo político no del análisis sociológico de la realidad y que también lleva a la violencia.

Dentro del todo organísmico configurado por el espíritu capitalista, que es el momento del Espíritu del Mundo *(Weltgeist)* que sucede históricamente a los anteriores, la sociedad se corta al modo pitagórico en dos totalidades opuestas, antitéticas y contradictorias de aquel espíritu, especificadas respectivamente como un espíritu burgués y un espíritu proletario.

Como dice claramente el *Manifiesto comunista* elaborado por Marx con Engels para ser aprobado por su Primer Congreso: «La entera sociedad se divide siempre y cada vez más en *dos grandes campos enemigos*, en dos grandes clases contrapuestas directamente entre sí: burguesía y proletariado». Aquí Marx no puede usar el vocabulario hegeliano porque no se aprobaría esa declaración, pero lo hace en sus obras. Cuando en *Miseria de la filosofía* quiere

explicarnos la formación de las clases, sigue el proceso romántico de individualización de los todos por la interiorización del espíritu y la lucha contradictoria externa. Tras relatar los enfrentamientos contra los patrones que mantenían anteriormente los trabajadores, afirma que estos no los llevan a constituir una verdadera clase. «Esta masa es ya una clase frente al capital, pero todavía no es para-sí-misma *(Fürsichsein)*».

«En la lucha, [...] esta masa se reúne y se constituye en clase para-sí-misma».[243] Al modo místico, con la lucha y el enfrentamiento contradictorio, la totalidad adquiere consciencia de sí misma, en este caso «consciencia de clase», y se individualiza fundiendo a sus partes en una totalidad. Esta consciencia de ser una clase deriva de la oposición en que está dicha clase con respecto a su clase antitética y también de la expulsión fuera de sí de todo lo que pueda tener del espíritu de la clase contraria. La burguesía se hará cada vez más capitalista y expoliadora y el proletariado, cada vez más alienado y explotado. Es por eso que Marx no incluye en el «proletariado» a todos los trabajadores asalariados ni a todos los oprimidos, sino solamente a aquellos que tienen «consciencia de clase», o sea a aquellos sometidos al espíritu proletario. A los demás los excluye como no merecedores de ninguna consideración, denominándolos despectivamente *Lumpenproletariat*, adjetivación que en el idioma alemán, que es el suyo, significa: canalla, bribón, atorrante, sinvergüenza y cachafaz, algo que se puede tirar directamente a la basura como un trapo de piso usado[244].

Esta necesidad de su negación *por* la clase opuesta y *de* la clase opuesta, dentro del típico esquema hegeliano lleva-

da a la lucha, eleva a estos todos separados entre sí, desde la triste condición del *Dasein* (algo que solo está ahí) a la categoría de ser-en-sí y para-sí *(Einsichsein und Fürsichsein)*, o sea, cerrándose en sí mismos para sí mismos. Ni a Hegel ni a Marx, limitados por su ontología romántica, les puede pasar por la cabeza que estas totalidades espirituales puedan humanizarse y plenificarse llegando a ser-para-otros *(Füranderensein)* dentro de una comunidad solidaria de sus partes componentes, para entre todos, democráticamente, hacerla mejor para todos.

Por eso hoy, entre los filósofos sociales más atentos, está primando cada vez más la posición contraria a esta versión antagónica dada como fundamento de las sociedades.

Después de Wilhem Dilthey, que enseñó a todos la introspección, la *autognosis* o ensimismamiento, y de Marcel Mauss, con su «Ensayo sobre el don», está emergiendo la «empatía» como fundamento y sostén de la convivencia y de la solidaridad social. La empatía es la forma activa de la *participación*, es la inclinación a *compartir* las experiencias y las emociones de las otras personas, lo que nos permite comprenderlas y *participar* de sus estados anímicos. Esta actitud básica es la que facilita el florecimiento de las personas y el sano desarrollo de la convivencia, que es lo que hace a una sociedad. Como puede verse, este modo de participación es radicalmente opuesto al modo de participación pasiva instaurado por Platón y que siguieron tanto Hegel como Marx, que justificó modos injustos de dominación sobre los pueblos.

Capítulo 3
Negación de la realidad e imposición de mundos imaginarios como modos de dominación

Pasaremos a revisar algunos de los presupuestos metafísico-religiosos del idealismo absoluto de Hegel que nos autorizan a hacer esta afirmación, presupuestos que se hacen patentes en sus seguidores de todo el mundo, dejando de lado a los ya demasiado manoseados y conocidos: Bruno Bauer, Strauss, Feuerbach y Marx y sus aburridas sutilezas y distorsiones para diferenciarse del idealismo hegeliano, que hoy han dejado de interesar, arrastradas por la vorágine de la cultura modernista[245]. Queda en todos los descendientes de Hegel, incluyendo a los materialistas dialécticos, un sentido cósmico fundamental que señala bien Gustav Wetter en su clásico *El materialismo dialéctico soviético*: «El concepto absoluto es la verdadera y propia alma viviente de todo el mundo existente [...]. Así Marx y Engels aceptan la concepción dinámica del mundo propia de Hegel, pero le dan otro substrato: lo que evoluciona no es la idea sino el mundo...»[246]. (Lo veremos más claramente en el capítulo siguiente).

Entre los seguidores explícitos del idealismo absoluto hegeliano, que es lo que nos interesa aquí, los principios

básicos que se reflejan en lo sociopolítico son coincidentes. Como bien resume esta línea Macquarrie: «Para Hegel, la racionalidad es hasta tal punto una unidad, que ningún hecho individual puede ser plenamente entendido más que en su relación con el todo» (pág. 28). «Pero Hegel no fue solo un idealista, sino también un monista; para él la realidad es una» (pág. 28). «Es la encarnación de lo divino en toda la vida humana» (pág. 32). «El término "absolutismo" se justifica por la afirmación propia de esta tendencia según la cual la realidad completa pertenece únicamente al absoluto, mientras que todo lo que no sea el absoluto queda reducido a una mera apariencia» (págs. 34-35). «En último término, no puede haber más que un individuo: el absoluto [...]. Trascenderse a sí mismo supone la claudicación de su personalidad distintiva y finita, en su participación del absoluto, verdadero individuo y valor último» (págs. 39-40).

Lo fundamental de esta teo-ontología hegeliana como condicionante de su política es la afirmación de Hegel de que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», que se complementa con la otra afirmación dogmática de que «la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana». Ambas afirmaciones tomadas conjuntamente establecen dogmáticamente un monismo del espíritu, entre el nuevo dios-espíritu encarnado (que es el principio de unidad) y los hombres racionales que creen en esto, el círculo de iniciados que serían el nuevo clero, como dice D'Hondt; a los que correspondería manipularnos a nosotros, los pobres mortales todavía no impregnados del soplo divino del Todo.

El derecho onto-teológico de los iluminados a dominar a los demás hombres e imponerles sus conclusiones comenzó con Platón, que lo adjudicaba a aquellos que siguiendo su dialéctica llegaban a ser iluminados e impregnados por el sol del saber indiscutible, lo que les otorgaría una superioridad ontológica sobre los demás mortales.

Trato el asunto extensamente en la parte II, capítulo 3, de mi libro de 1994 titulado adecuadamente *Política sin pueblo*. En este, estudio detenidamente y allí me remito: «El problema de la pretendida superioridad ontológica de algunos hombres a los cuales su "iluminación" les otorga derechos indiscutibles de dominio sobre los demás»[247]. Sigo aquí a Hans-Georg Gadamer, a cuyo libro *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy* sigo en ese capítulo con algunas objeciones, porque Gadamer renuncia a ver la radical diferencia de actitudes políticas de esta posición platónica con la de Aristóteles, que fue la que motivó aquella famosa frase aristotélica: «Entre la amistad con los platónicos y la verdad, prefiero la verdad» (Ética Nicomaquea, 1096, a 10). Gadamer rechaza bien la reducción psicologista de esta posición platónica al mero mejor conocimiento por parte de algunos de lo que es bueno para todos y demuestra que se trata de una superioridad ontológica de los iluminados. Tanto en *Fedón* —nos dice— como en la *República* y hasta en *Fedro* y *Filebo*, «la discusión trasciende ese ámbito reducido y conduce a una indagación ontológica universal» (pág. 93); «se está tratando del conocimiento sobre la totalidad de la realidad» (pág. 94).

Aquí aparece Hegel apoyando esta posición ontológica de Platón, a la cual para hacerla más efectiva le agrega el factor religioso, convirtiéndola en teo-ontología. En mi li-

bro de 1978 titulado *La Otra Versión* apunto que Hegel con esto va mucho más allá de Platón y los platónicos, porque establece un trípode sostenedor de un dominio político que sería imbatible, uniendo religión, filosofía y política, englobados y encausados hacia una meta común por el Estado, que hará a este indiscutible e invencible. Afirmo allí: «En el conocido texto de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (n.° 552), nos dice que Platón se quedó corto porque solamente pudo unir el poder del Estado con el poder de la filosofía, para liberar al Estado y al género humano del mal, mediante la política. A Platón no le fue dado progresar hasta poder decir como Hegel que, "mientras la verdadera religión no entrara en el mundo y llegase a dominar en los Estados, el verdadero principio del Estado no llegaría a la realidad"»[248]. ¡Esto sí que es clericalismo político ejercido indiscutiblemente por el clero de los hegelianos de todos los tiempos en nombre de sus variadas religiones substitutivas que, según ellos, nos van a liberar y llevar a la salvación en su paraíso terrenal! ¡Con razón, los viejos padres de la Iglesia, que algo sabían de esto, insistían en llamar al Demonio «el simio de Dios»!

Pretensión de la nueva clerecía modernista de imponernos sus lucubraciones

Pero esa seudosuperioridad ontológica sobre nosotros que se atribuyen los que manejan la razón hegeliana justifica también el derecho de estos a hacernos sus revoluciones llevándonos por delante e imponiéndose por la violen-

cia sobre nosotros fundados en su verdad, violencia que también preceptuaba Platón en *Las Leyes.*

Un filósofo hegeliano que tuvo gran difusión en los ambientes contestarios entre 1965 y 1975, Herbert Marcuse, nos da sus razones para este paso, en uno de sus primeros libros publicado en 1941 titulado sugestivamente *Razón y revolución*. Allí sostiene que los propietarios de la razón hegeliana deben negar las realidades sociales e imponer la unidad y la totalidad que son la única verdad. Defendiendo los fundamentos de la filosofía de Hegel, dice: «El derecho *(sic)* de la razón de configurar la realidad *(resic)* se apoya sobre la habilidad del hombre de sostener verdades generales válidas. La razón puede conducir más allá del hecho bruto de lo que es, a la realización de lo que puede ser, solamente en virtud de la universalidad y necesidad de los conceptos [...]. Si los hombres no tienen éxito en crear la unidad y la universalidad a través de su razón autónoma, *aun en contradicción con los hechos*, tendrán que someter no solamente su existencia intelectual sino también la material, a las ciegas presiones y procesos del prevalente orden de vida empírico. El problema no es por lo tanto meramente filosófico sino que concierne al destino histórico de la humanidad»[249]. Vale decir que no hay que tener en cuenta a la realidad, sino imponer a todos las construcciones mentales que ellos siguen, para revolucionarla. Confirma esta tendencia en su libro de 1964 *Hombre unidimensional*. En el capítulo 5 nos dice claramente que va a tratar «el proceso por el cual la lógica se convierte en lógica de la dominación». Comienza sosteniendo que una realidad es verdadera o falsa (irreal) según coincida con la definición racional que hacen ellos y termina diciendo que

«el verdadero juicio juzga a esta realidad no en sus propios términos sino en términos que encaran su subversión. Y en esta subversión, la realidad llega a su propia verdad»[250].

Demás está decir que Aristóteles sostiene todo lo contrario, que en política hay que partir de la realidad tal cual es para irla corrigiendo y mejorando, pero no suplantarla por construcciones abstractas de la razón teórica que se aplicarían como un modelo o plano a seguir, al modo de un arquitecto. Para Aristóteles esto sería *poiesis* o arte de producir cosas siguiendo una técnica, lo que es la negación de lo político. La política es *praxis*, «acción virtuosa de los ciudadanos dentro de la sociedad política *(polis)* para poner su saber práctico al servicio de ellos y de la comunidad»[251].

Como veremos luego más detalladamente, tenemos aquí enfrentadas dos concepciones metafísicas básicas que se especifican en las respectivas epistemologías. La de los que creemos que hay un orden del ser y una participación existencial activa de las personas en su mantenimiento y perfeccionamiento, y por el otro lado, la de los que creen en la primacía de un orden de las conciencias que conlleva una impregnación pasiva de los individuos que serán sometidos a este orden.

Creo haber demostrado en mi libro sobre Platón (parte II, cap. 7) que el resultado final de esta segunda concepción del pensamiento político es la negación de lo propiamente político y de la auténtica política, para establecer la «despótica». La pregunta es pues: ¿con este clima intelectual y estos principios epistemológicos, cuál será la situación de aquellos cuya conciencia los lleva a tener otros razonamientos y otros principios filosóficos y no concuer-

dan con las decisiones que adoptan los «racionales» cuando están en el poder, decisiones que afectan a la sociedad, que es de todos?

La respuesta a esta legítima pregunta la dio un discípulo de Hegel, Benito Mussolini. El 24 de marzo de 1924 en un discurso en el teatro Costanzi de Roma lanzó esta terrible definición: «Chi non è con noi è contro di noi» (El que no está con nosotros está contra nosotros). En la otra rama política del hegelianismo, Fidel Castro respondió públicamente a esta pregunta en un discurso de junio de 1961: «¿Cuáles son los derechos de los escritores y artistas revolucionarios o no revolucionarios? Dentro de la revolución, todo; contra la revolución, nada». Lo mismo pueden decir los socialismos revolucionarios de todas las denominaciones.

Demos la palabra al gran padre de todos ellos en su *Filosofía de la religión*. Después de definir que su dios es lo universal y la unidad que envuelve todas las diferencias, nos agrega: «La religión es lo único que hace callar y reduce a la nada [...] a estos juicios subjetivos, imponiendo una obligación infinita y absoluta». Hay que imponer sobre todos «los fines y designios particulares [...] el principio supremo y el deber absoluto [...] la necesidad interna, la necesidad que es en sí y para sí», ante la cual todos deberán plegar su voluntad y obedecer necesariamente, aceptándola en lo más íntimo de su conciencia[252]. Para llegar a este dominio absoluto hay que apoderarse del poder político y sacralizar las políticas de los mandones, convirtiéndolas en una «religión política» o «religión sustitutiva», que las tornará indiscutibles.

En cuanto a los pobres mortales que se atreven a disentir y se niegan a obedecer a esta unidad de la sustancia ética que es el Estado regido por el Espíritu según Hegel, este dentro de su lógica los considera como «ateos del orden moral» y «conciencias escindidas», solo dignos de desprecio por su inferioridad ontológica que los convierte en subhombres. Condensa su desprecio en el Prefacio a su *Filosofía del derecho.* Para Hegel, en este documento, todos los que se oponen al Estado son individualistas, mejor dicho «egoístas» que no quieren más que su individualismo como tal. No ahorra epítetos despectivos: «mala conciencia», «arbitrariedad», «violadores de la ley», «chicaneros del libre arbitrio», «exaltados en su propia particularidad» y «mucamos de la moralidad», entre otros calificativos despectivos. Deben dejar de lado «la vanidad y la individualidad de su opinión y de su ser, y atenerse al derecho sustancial, a los mandatos de la moralidad objetiva y del Estado, conformando a ellos sus vidas». Para Hegel, todas estas opuestas actitudes surgen de la vanidad del ser y de las opiniones de los que las adoptan, y aclara que el inconformismo es un verdadero ateísmo del mundo moral, porque no quiere someter su vanidad a la sustancia moral que es el Estado. Esta escisión inmoral y criminal abarca lo que llamaríamos en las personas: opinión propia, integridad personal, dignidad, consecuencia consigo mismo, juicio propio maduro y responsable, convicciones morales, autenticidad, fortaleza de ánimo y centramiento en uno mismo. Pasarían a ser despreciables un Gandhi, un Martin Luther King y hasta la figura clásica de la resistencia a la ley tiránica e injusta, la Antígona de Sófocles, que evidentemente mereció ser condenada a muerte.

Cuando se cree en el inexorable adviento de la sociedad perfecta, de un secularizado reino-de-dios-sobre-la-Tierra donde reinarán la justicia, la unidad y la paz por siempre y para siempre y donde se implantará el bien absoluto, cualquier escisión, cualquier ruptura de la unidad constituirá el mal absoluto y como tal deberá exorcizarse. «Por eso es que, en lo social y político, el sueño mágico de la unidad, trae consigo la pesadilla de la diversidad».[253]

Esta posición es la de todas las sectas ocultistas participantes de «la Otra Versión» enfrentada a la versión de la Sagrada Escritura y especialmente es la del hermetismo, la alquimia y el neognosticismo. Las más recientes investigaciones científicas sobre estas sectas y la realidad actual del gnosticismo como orientación del modernismo en lo político, que había ya denunciado Eric Voegelin a partir de sus conferencias en Múnich de 1958, nos demuestran que ahora están dirigidas a la transformación del mundo y no a la evasión de lo mundanal, no a la cura de almas sino a la imposición de un nuevo orden y a arrasar, de una manera o de otra, con los que se les opongan.

Esta escisión cuasi ontológica entre los «iniciados», los «iluminados» y el pueblo común, que lleva a tales prepotencias, se planteó con claridad desde las primeras etapas de la filosofía moderna entre quienes se ubicaban por encima de la gente y de su buen criterio a la que despreciaban por irracional, oscurantista y prejuiciada contra algunos pocos filósofos que se animaban a defender, contra la corriente, el sentido común de las personas.

Capítulo 4
Denigración del sentido común y la oposición del humanismo democrático

Ignorando o combatiendo esta importancia del sentido común y probablemente sin conocer estas fuentes filosóficas, los «progresistas» latinoamericanos, siguiendo al comunista italiano Antonio Gramsci, ironizan sobre lo que ellos llaman «sentido común», que confunden con lo que se llama «lugar común» en los idiomas castellano, italiano y francés, que se refiere a lo que repiten irreflexivamente los patanes.

El «sentido común» no es un amontonamiento de opiniones banales sobre cualquier cosa, esto es, en cualquier idioma, un «lugar común». El sentido común, según cualquier diccionario, es una facultad, una facultad que tiene originariamente toda persona humana si no está deformada por su cultura. Lo define el *Diccionario ideológico* de Casares: «Facultad que la generalidad de las personas tienen de juzgar razonablemente así las cosas». Otros lo definen: «Capacidad para ver y tratar las cosas correctamente. Juicio sano, sólido, firme». Precisamente, los norteamericanos lo denominan *sound judgement*.

Aunque parezca intrascendente, esta diferencia terminológica, a mi juicio, establece una quiebra radical entre lo que es la política en el sentido democrático clásico que hemos heredado de Grecia y el sentido que da a la política el modernismo.

He dedicado un libro a precisar la importancia que tiene, para una auténtica democracia, el respeto y la consideración al sentido común de la gente, cuyo título lo dice todo: *Democracia práctica: para una ciudadanía con sentido común*[254]. Sostengo allí que «cuando los que se autocalifican de "racionales" trasladaron su pretendida superioridad al campo de la política, hicieron perder a las decisiones políticas su necesario anclaje en la realidad cotidiana y en el sentido común de la gente, lo cual provocó buena parte de los horrores que hemos padecido en los últimos siglos».

El auténtico humanismo defiende el sentido común. El gran humanista que es Vico denunció permanentemente esta «vanidad de los doctos» y calificó a la filosofía de la modernidad como «la filosofía de la soberbia ilimitada». Siempre defendió el sentido común de las personas frente a la prepotencia de los racionales y de aquellos que pretenden altaneramente llevarnos por delante y arrearnos como si fuéramos ganado. Con gente como esta en los comandos de las sociedades no puede haber una auténtica democracia porque desprecian al pueblo y a su sentido común.

Descartes permanentemente zahería lo que denominaba *le bon sens*, y en mi libro transcribo una cita de Kant que es suficientemente ilustrativa: «El entendimiento común humano tiene por eso el dudoso y humillante honor de llevar el nombre de sentido común *(sensus communis)*, de tal modo que por la palabra común se entiende lo que es

vulgar, lo que se encuentra en todos lados, una cualidad que de ninguna manera otorga mérito ni ventaja alguna a los que la poseen» (pág. 21). Parecidas diatribas vomita Hegel en su Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* contra «el sentido común y la inmediata revelación de la divinidad, que no se preocupan de cultivarse con la filosofía» y que son «la grosería sin forma ni gusto», «verdades triviales» que no tienen «ni vida, ni espíritu, ni verdad», un pobre sucedáneo como es la achicoria para el café[255]. Elegantemente elimina cualquier camino hacia el conocimiento de la verdad (Revelación Divina, sentido común, razonamiento propio, etc.) que no sea el suyo.

Confronto esta posición con las definiciones de este gran opositor del cartesianismo en su época de esplendor, Giambattista Vico (que cada día cobra más relevancia), que en su *Ciencia nueva* proféticamente anuncia que vamos a dejar atrás a la que denomina «Edad de los Héroes», la de aquellos que quieren dominar a los demás creyéndose superiores, para pasar a la «Edad de los Hombres», con gobiernos igualitarios y «lenguas epistolares» de hablares concertados, o sea, de orientaciones y sentidos establecidos de común acuerdo entre todos. En esta edad —nos dice— «los pueblos gobiernan con sentido común», que es esencial para la acción (t. I, pág. 18). Por algo Vico, anticipándose a los psicólogos actuales de la opresión, denunció que la barbarie reaparece siempre que se pierde el contacto humano con la realidad social cuando los seres humanos escapan hacia consideraciones puramente racionales, con lo que terminan «arrastrando a los hombres por las orejas». La califica adecuadamente como «la barbarie de la reflexión, que hace de ellos fieras inhumanas» (pág. 34).

Hoy en día, algunos sociólogos, siguiendo a Jean-Pierre Le Goff, sostienen que en la actualidad «el modernismo ciego», que como siempre lo ha hecho, tornó «ininteligibles y sin sentido al mundo y a la sociedad», continúa arrasándolos con la misma barbarie, pero que ahora es «barbarie edulcorada» porque le hacen creer al individuo que es soberano.

En el campo filosófico, los autores más recientes están comenzando a señalar que esta defensa del sentido común que hace Vico responde a la tradición del auténtico humanismo enfrentado a la barbarie del racionalismo desaforado. Ernesto Grassi, que fue durante diez años asistente de Heidegger en la Universidad de Friburgo, comienza así su trabajo sobre la prioridad del sentido común: «La *Ciencia nueva* de Vico opone a la metafísica tradicional y al racionalismo cartesiano el bosquejo de un nuevo método del pensamiento científico que al mismo tiempo toma la forma de un restablecimiento de la tradición humanista». Tras analizar las tendencias de varios humanistas del Renacimiento que reinterpretaban y afirmaban el *sensus communis* y de repudiar el concepto de unión de hombre y naturaleza negador de la libertad humana, que era el caballito de batalla de Espinosa y de Hegel, concluye su trabajo diciendo: «La suya es una defensa de una tradición a la que no se había prestado atención desde Descartes»[256].

Precisamente, remontando esta tradición humanista, en mi libro sobre la filosofía política de Aristóteles, hago esta conexión del humanismo de Vico con el saber práctico de la política en Aristóteles, muestro el fundamental rechazo de este a las filosofías sociales basadas en la unidad racional y en un orden, impuestos a las sociedades políticas, así

como a la primacía del todo sobre las partes, que es la base de la política modernista.

Contra la preferencia platónica «de origen órfico-pitagórico, por la unidad sobre la multiplicidad, que persigue eliminar de las sociedades la diversidad y la variedad en aras de la unidad, Aristóteles lo critica diciendo que no puede haber una comunidad propiamente política sin la variedad entre los ciudadanos que la componen. No hay en la *polis* una necesidad de unidad, sino solamente de concordia entre sus diferentes partes y de consenso *(homonoia)* dentro del mutuo afecto cívico *(homophylia)* respetando la "justicia política". Igualdad no es uniformidad ni homogeneidad»[257].

En la parte IX de ese libro titulada «El mensaje revolucionario de Aristóteles al mundo actual» (cuya lectura íntegra recomiendo), trato apropiadamente este asunto y muestro en el capítulo 3, titulado «El derrumbe del paradigma iluminista y la validez actual del paradigma aristotélico», que «para Aristóteles el *autarchés* es aquel que se dirige a sí mismo hacia el bien propio y el de los demás. Para los modernos, es el que construye racionalmente cosas y sistemas de pensamiento. La tarea de la modernidad será, desde Hobbes en adelante, tratar de matematizar todos los conocimientos, hasta en la ética, la política, la economía y las demás ciencias humanas que de por sí son morales, para construir un sistema unitario que por su cohesión deberán todos aceptar y que será válido independientemente del lugar, tiempo y circunstancias. Por algo la obra fundamental de Baruj Espinosa es la *Ethica ordine geometrico demonstrata*». Digo allí que con aguda intuición Vico va al meollo del error, cuando lo enunció en 1710 elegantemen-

te en *La sabiduría primitiva de los italianos*[258]. «Los antiguos juzgaron que había que situar fuera de la Geometría la esfera de la prudencia, que no es regida por ninguna disciplina y por eso mismo es prudencia. Si uno introduce el método geométrico en la vida práctica, no hace otra cosa que empeñarse en ser loco, razonablemente».

Capítulo 5
La versión modernista de la verdad lleva a la pérdida del sentido del mundo y al sometimiento de los pueblos a una falsa realidad

El rechazo del Dios Vivo como fundamento del Ser y su suplantación por el Espíritu Absoluto encarnado en las colectividades y connatural con estas, a lo que los racionales se adhieren a través de la conciencia de sí, ha introducido en la cultura modernista nuevos sentidos que no han sido adecuadamente interpretados, por no haberlos ubicado en la teo-ontología que les ha dado vida y que los sustenta.

Uno de estos hechos culturales es el nuevo sentido que ha dado el modernismo a la existencia humana en sociedad y al sentido de la vida humana.

En toda la tradición de la humanidad, este sentido de la existencia y de la vida lo han dado siempre las religiones. Hasta los manuales escolares afirman esto: «La religión propone las respuestas más fuertes, las más antiguas y las más crudas *(crues)* a la cuestión del sentido de la vida»[259]. Es en este plano y no en el filosófico, el científico y mucho menos en el plano político, donde deben tratarse estas cuestiones de sentido existencial.

Para corroborar este criterio, transcribiré lo que afirma sobre esta pérdida de sentido que surge del modernismo y sus vinculaciones con lo religioso un artículo científico aparecido en la revista *Sociological Theory* que publica la American Sociological Association[260]. Comienza sosteniendo que la afirmación básica de la modernidad, la separación de la religión de la política, ha resultado ser falsa. La política en la modernidad occidental está lejos de esta radical separación y se apoya en posiciones trascendentales que pueden ser llamadas religiosas. En el caso del vacío de sentido que genera la aplicación del modernismo, nos dice: «El vuelco nietzscheano hacia el poder creativo de la transgresión [...] es transferido al campo de lo político y se vuelve un horripilante vacío de sentido (resultante) de la fractura en la red de sentido y de una demoniaca *(sic)* declinación del orden. En cierto modo, el vacío es lo opuesto a la religión».

Para el modernismo contemporáneo, la atribución de sentidos le corresponde al Estado en manos de los «iluminados», de los «revolucionarios» o de los «progresistas», que pretenden imponer sus sentidos a toda la sociedad, abusando de las nuevas tecnologías de la comunicación masiva. De esta manera «el sistema racional», cualquiera que sea, se apropia de la autonomía de las personas, aquel sentimiento de que nuestras actividades son elegidas, decididas y mantenidas por nosotros mismos organizando nuestras prioridades y defendiéndolas, autonomía que según muchos psicólogos actuales es un elemento vital en el desarrollo sano y funcional de toda persona. Por eso soy «responsable» de mis actos, porque entre otras acepciones

del concepto, *respondo* al mundo al cual todos pertenecemos como seres vivientes activos que somos.

Dado que «los racionales» ven a la persona humana como un individuo de una especie, como un átomo pensante inmerso en esa totalidad unitiva que es para ellos la sociedad dirigida por su Espíritu, el sentido existencial de la persona es ser un instrumento en el progreso de la colectividad, la cual solo se realiza como un todo. No nos puede extrañar entonces que estos iluminados actúen políticamente sobre la gente tratándola como masa que, tal como la definimos los sociólogos, está en situación pasiva y receptiva, orientada y dirigida por un foco emisor de estímulos. En estas condiciones no puede haber una auténtica democracia.

Esto explica lo que comentamos en la sección anterior: el odio y la denigración que reciben los que no están de acuerdo, los disidentes, que pasan a una categoría ontológica de subhumanidad y que en los casos extremos deben ser eliminados como encarnaciones que son del mal. En estas sociedades solo prosperan los incondicionales y los sometidos.

Al segundo cambio de sentido, el de la verdad, aludimos al exponer las teorías de Marcuse que, comentando a Hegel, afirmaba que la realidad social frente a la razón puede ser verdadera o falsa, real o irreal, según que coincida o no con la razón revolucionaria de ellos, que encara su subversión.

Esto nos lleva a un tercer cambio de sentido de la realidad, que para el modernismo unifica toda su acción política (y para nosotros la explica): *el cambio en el sentido del concepto de verdad* que se trata de imponer a todos.

En un trabajo publicado en el volumen V de la edición en inglés de sus *Collected Works* titulado apropiadamente *The political religions*, que pone bajo el rubro general de «modernidad sin restricciones», el gran politólogo Eric Voegelin se refiere a esta transfiguración[261].

Comienza por el principio: «La nueva concepción del orden [...] llena la nueva concepción del mundo y empuja a todo conocimiento acerca del orden divino hacia los bordes y más lejos [...] el mundo como contenido ha suprimido al mundo como existencia» (págs. 59-60).

Siguiendo su razonamiento, nos está diciendo que la modernidad ha ido desplazando de su consideración al orden de la creación divina, dentro del cual vivimos nuestra existencia, la que tiene sentido cuando está orientada hacia nuestro crecimiento y desarrollo como personas creadas con capacidad para ordenar nuestras vidas en un marco de libertad, que el mismo Dios nos ha otorgado y respeta. Esto nos lleva a que tratemos a la persona humana como centro y como lo fundamental en toda sociedad, tal como definen este asunto las recientes encíclicas papales. En cambio, en la cultura actual del mundo inmanentizado, hemos pasado a un conocimiento del mundo que se limita al mero análisis de sus contenidos, a los que debe otorgarse un nuevo sentido, minimizando radicalmente la importancia de las personas y de sus relaciones con las otras personas que es lo que constituye a las comunidades cabales. El mundo deja de ser un soporte para el florecimiento de las personas.

«Se trata de abolir la estructuración de la existencia, con su origen en el ser trascendental-divino, y de sustituirla por una ordenación de inmanencia universal, cuya realiza-

ción está al alcance del poder humano. Se trata de alterar la estructura del mundo, que es considerada como deficiente, para que resulte un mundo nuevo y satisfactorio. [...] El *libido dominandi* celebra su mayor triunfo en la construcción del sistema que *niega* al hombre la libertad y capacidad para ordenar él mismo su vida en la sociedad»[262].

Remontándose a Kant y a Hobbes, Voegelin encuentra que este tipo de mundo cerrado a la trascendencia «progresa solamente como un todo, y el significado de la existencia individual es participar instrumentalmente en el proceso colectivo. Esta concepción es radicalmente colectivista». Es por esto que todas las religiones políticas sustitutivas terminan siempre en el totalitarismo.

Nos abre el camino para entender ese proceso de escamoteo de la verdad Hannah Arendt, en *The human condition* donde, remontándose a Descartes, nos aclara que la sustitución de la verdad por la razón es la consecuencia de la nueva visión del mundo, del «*novus ordo seculorum*» como lo caracteriza en *The life of the mind*. Queda afectada así, nos dice, la noción de lo que es la verdad y también la del sentido común que es lo que nos permite la conexión con el mundo visible, y con nuestra experiencia de la vida, que nos lleva a relacionarnos con los demás en una mutua vinculación con nuestro mundo. En cambio en la cultura moderna, «lo que los hombres tienen en común no es el mundo, sino la estructura de sus mentes y el llegar a las mismas conclusiones»[263]. Esta aclaración es fundamental. Por eso, debemos distinguir esta «verdad» de las vulgares mentiras utilitarias (que también son usuales en estas dictaduras y movimientos políticos) porque en esta se trata de falsas concepciones acerca de la realidad de las cosas

y de la existencia de las personas, que son mucho más graves.

En su libro sobre el totalitarismo, que ya es un clásico, Hannah Arendt nos aclara como nadie este increíble modo político, que es una novedad histórica originada en el modernismo, pero que en formas más atenuadas ha quedado incorporado a nuestra cultura política actual.

«El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido infundir convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna».[264] Lo importante es destruir el criterio propio para que los súbditos se allanen a las «verdades» de los *soi-disant* «revolucionarios». Destruidas la experiencia y el contacto vital con la realidad, se nos puede hacer creer cualquier cosa.

Hay que inculcarles a todos que «ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla contenido en este proceso de deducción lógica» (pág. 570). «La propaganda del movimiento totalitario también sirve para emancipar al pensamiento de la experiencia y de la realidad; siempre se esfuerza para inyectar un significado secreto en cada acontecimiento público y tangible y para sospechar la existencia de una intención secreta tras cada acto político público. Una vez que los movimientos han llegado al poder, proceden a modificar la realidad conforme a sus afirmaciones ideológicas. El concepto de enemistad es reemplazado por el de conspiración» (pág. 571). «La preparación ha tenido éxito cuando los hombres pierden el contacto con sus semejantes tanto como con la realidad que existe en torno de ellos: porque, junto con esos contactos, los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento» (pág. 574).

Deja para las páginas finales de su clásico, la tétrica admonición de que esta invención de nuestros tiempos modernistas ha venido para quedarse: «Al margen de tales consideraciones [...] queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central ha producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora» (pág. 579).

Pero nos queda —dice— la esperanza de un nuevo comienzo.

Capítulo 6
La «verdad orgánica» y sus «intelectuales orgánicos»

Al romperse la conexión de las personas con el orden real de las cosas y sustituirlo por el orden lógico del pensamiento, aparece entonces un nuevo concepto de la verdad. Un concepto que, según Voegelin, los autores nacionalsocialistas denominaban «verdad orgánica», y que, para mí, recogió Gramsci cuando denominó «intelectuales orgánicos» a las personas que son instrumentales en la difusión y penetración de estas «verdades orgánicas» en sus sociedades.

La visión filosófica tradicional de verdad que nos permite captar la diferencia con la modernista está en una bella definición de Hans Urs von Balthasar. En su libro *La esencia de la verdad*, nos dice que esta es la actitud de justicia con el objeto del conocimiento. Según la usual definición romana de lo que es justicia, del jurista romano Ulpiano que repetíamos de memoria todos los estudiantes de derecho: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (Justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo o lo que le corresponde en derecho). Aplicada al conocimiento significaría que tene-

mos que respetar la realidad, reconociéndole y otorgándole lo que le es propio, sin agregarle ni quitarle nada y mucho menos sustituirla por otra realidad imaginaria. Esto es y fue siempre la verdad.

El nuevo concepto modernista de verdad, la «verdad orgánica», que rompe con toda la tradición filosófica anterior a Descartes, puede definirse así: la verdad de las afirmaciones sobre la realidad no se apoya en las cosas tal como son, sino que se apoya en el contexto de un sistema racional de comprender el mundo forjado por algún filósofo y adoptado por un movimiento político o incorporado a la cultura modernista. Como dice Voegelin en *The political religions*, para los seguidores de esta curiosa definición de la verdad, «todo lo que preserva a la sociedad es verdad» (pág. 63) y «Es verdadero aquello que promueve la construcción de la comunidad intramundana» (págs. 66-67). Es así como toda acción política de ellos no solo es verdad, sino que se sacraliza, por estar llevando a la construcción del reino del dios Espíritu Absoluto.

La «verdad orgánica» es tal, y revela su calidad de verdad, porque es parte de un sistema coherente y unitivo de ideas, no porque tenga relación alguna con lo que podemos llamar el orden real de las cosas.

No se trata de una diferencia entre interpretaciones de la realidad ni tampoco sobre lo que conviene hacer o dejar de hacer políticamente, diferencias que se presentarían lealmente al debate entre los ciudadanos. Se trata de definiciones dogmáticas que se pretende imponer a todos desde el poder, acerca de la realidad de los sucesos y acontecimientos y acerca del orden real de las cosas, que no admite discusión alguna. Además, se fundan en *premisas* que los

creadores de estos sistemas filosóficos no aceptan poner en discusión, tal como lo demostró Voegelin en los casos de Hegel, Marx, Nietzsche y Comte (a los cuales yo agregaría el caso de Espinosa) afirmando que es «un fenómeno exclusivo del mundo moderno»[265]. Peor aún, que autoriza a degradar ónticamente a cualquiera que se atreva a discutirlas pasándolo a la categoría de subhombres y hasta a la animalidad. Los nacionalsocialistas usaban para estos el calificativo de «gusanos» que forjó Hegel, calificativo que también adoptó Fidel Castro en Cuba para calificar a sus opositores.

La línea que lleva a esto, según Voegelin, viene de la teoría absolutista de Hobbes «de que cualquier enseñanza que fracture la unidad y la paz del *commonwealth* no puede ser verdadera» (pág. 62), por supuesto que a juicio del soberano. Al elaborarse esta idea básica en el Romanticismo, se llega a la conclusión de que «la existencia de las personas solamente tiene importancia en su conexión con la existencia de una colectividad, como su Ser Supremo. Cuando un individuo ha asumido esta actitud religiosa intramundana, acepta esta posición; se ve a sí mismo como una herramienta, como una parte mecánica de un artefacto o como parte de un organismo biológico, trabajando por el todo general que lo incluye». Así somete su inteligencia a la verdad orgánica detentada por sus dirigentes.

La calificación apropiada del lenguaje que conlleva esta verdad la encontró Ernst Cassirer cuando se refirió a este concepto semántico como «empleo mágico de la palabra que [...] no describe las cosas o las relaciones de las cosas, trata de producir efectos y de cambiar el curso de la naturaleza». Pero para producir estos efectos «hay que com-

pletar la palabra mágica con la introducción de nuevos ritos […]. El efecto de estos nuevos ritos es manifiesto. Nada puede adormecer mejor nuestras fuerzas activas, nuestra capacidad de juicio y de discernimiento crítico, ni quitarnos nuestro sentido de la personalidad y la responsabilidad individual»[266].

Los casos que ejemplifican este sometimiento a la «verdad orgánica» en desmedro de la realidad y de la dignidad personal son muchos y persistentes, aquí solamente me referiré a algunos a título de ejemplos aclaratorios.

Comentando su época de miembro del Partido Comunista y de protegido de la URSS que le valieron prisiones y hasta una condena a muerte en la Guerra Civil española, Arthur Koestler anota en *The god that failed* (El dios que fracasó) que en las células alemanas cuando el Partido definía una situación y algún afiliado señalaba que esta definición no coincidía con la realidad, se le cerraba la boca diciendo: «Piensa dialécticamente, camarada». Lo que era realidad para un pensamiento razonable no lo era para un pensamiento dialéctico. Algún comentarista forjó esta frase: «Cuando el "hombre socialista" habla, el hombre común debe callarse».

Al cumplirse el vigésimo aniversario de la desintegración del bloque de países socialistas simbolizado por la caída del Muro de Berlín, sostuve en una reciente publicación que estos cambios fundamentales, entre muchas otras razones, «fueron promovidos por el hartazgo de los pueblos hacia las consignas rígidas, las definiciones dogmáticas y las respuestas estúpidas del Partido para justificar medidas insensatas de los agentes políticos. El objetivo era recuperar la dignidad, el reconocimiento y la participación

en las decisiones», tal como me lo confirmó personalmente Adam Michnik, el intelectual del movimiento Solidaridad, agente del cambio en Polonia[267].

El caso paradigmático de la aplicación de la «verdad orgánica» lo brindan los famosos juicios de Moscú de 1938, iniciados por Stalin y su fiscal Vichinsky contra los viejos compañeros de Lenin en la formación del Partido Comunista, todos ellos intelectuales de renombre. Se los acusaba de «desviacionismo» y hasta de traición al comunismo, la mayoría de ellas falsas como lo demostró años después en 1956, Nikita Jruschov en su famoso discurso. Lo impresionante del asunto es que casi todos ellos, aun sabiendo que igual serían ejecutados, firmaron confesiones reconociendo falsamente que se habían equivocado y que el Partido tenía razón en ejecutarlos, porque el Partido y no ellos tenía la verdad. La confesión del gran teórico del comunismo N. I. Bujarin antes de ser ejecutado es particularmente degradante: «Ha sido probado una vez más que cualquier desviación de la posición del bolcheviquismo significa alinearse con el bandidaje contrarrevolucionario [...]. Me arrodillo ante el país, ante el Partido, ante todo el pueblo. La monstruosidad de mis crímenes es inconmensurable...». Como bien dijera George Orwell: «Este momento de pesadilla del fracaso de la lógica nos hace ver las purgas y las deportaciones en masa como lo que realmente son».

La negación de la realidad continúa en algunos supérstites del socialismo revolucionario

La caída del Muro de Berlín en 1989 cierra el ciclo histórico del romanticismo revolucionario al modernismo, ciclo que se inició en Francia en 1789, doscientos años antes, con la toma de la Bastilla.

Con esto se clausura culturalmente en el mundo civilizado la era de las revoluciones políticas salvíficas que pretenden imponer a los pueblos un «mundo nuevo». Solamente perduran algunos brotes en arrabales de la cultura subsistentes todavía en América latina.

Tres días después de la caída del Muro de Berlín, el Partido Comunista italiano, considerado el más actualizado y numeroso de Europa, haciéndose cargo del cambio cultural y del anhelo de los pueblos por una democracia participativa, inició contactos para integrarse con la socialdemocracia.

El 3 de febrero de 1991, el XX Congreso Nacional del Partido Comunista Italiano decidió disolverlo, renunciando a sus objetivos revolucionarios, ingresar en la democracia con el nombre de Partido Democrático de la Izquierda e incorporarse a la Internacional Socialista. Con esto renuncia a sus anteriores beligerantes pretensiones de hegemonía y de imposición de sus ideologías al resto de la sociedad por el camino de la violencia revolucionaria. El grueso de sus afiliados se incorporó al socialismo democrático, con excepción de un grupúsculo que persistió en sus pretensiones hegemónicas denominándose Rifondazione comunista. Vale decir que el viejo Partido Comunista, sensible a los cambios ocurridos en la cultura occidental, optó por la vía democrática para resolver, entre todos, los problemas concretos que afectan a la sociedad que es de todos.

Sin embargo, todavía quedan en el mundo intelectual algunos supérstites del marxismo revolucionario que, aun admitiendo el derrumbe de la construcción marxista, pretenden rescatar de los escombros algunos principios básicos que sirvan de apoyo a sus seguidores en sus pretensiones de imponer su discurso autoritario excluyente sobre sus poblaciones.

Interesantemente para nosotros, el principio básico que intentan rescatar es el que hemos señalado en los tres capítulos anteriores como el fundamento en el que se apoya el modernismo revolucionario surgido del romanticismo hegeliano: la negación satánica de la realidad social y su pretensión de imponer sus construcciones mentales imaginarias mediante el apoderamiento del poder del Estado, que no podrá ser sino autoritario.

Elegimos para ejemplificar esta posición residual, el libro de Ernesto Laclau, profesor de Teoría Política en la Universidad de Essex, y de su cónyuge Chantal Mouffe, profesora de Teoría Política en la Universidad de Westminster, aparecido en 1985 con el título de *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics,* que ya tiene tres ediciones en español en Argentina.[268]

Se trata de un libro inteligente, bien informado acerca del estructuralismo y del posmodernismo franceses, aunque impugna vehementemente a todos los movimientos universales de salida democrática del socialismo, como los de Habermas, de Lúkacs y de André Gorz, al que llaman «patético», a los cuales nadie puede negar sus credenciales revolucionarias, y al del socialista Alain Touraine con su espléndida serie de libros sobre el possocialismo y sobre la democracia activa. También vituperan al profesor de la

prestigiosa London School of Economics, Anthony Giddens, que en su famoso libro *The Third Way: The renewal of social democracy* dice que lo escribió «para dar alguna carnadura teórica al cadáver del socialismo». Solamente queda en pie para la «estrategia socialista» un solo camino, el de ellos.

A diferencia de la caudalosa corriente en la filosofía política actual de los que optan por la democracia consensual como camino para las sociedades: «Para nosotros el objetivo es el establecimiento de una nueva hegemonía y de una nueva lógica política» (Prefacio, pág. 16, y capítulo 2, pág. 77).

Resulta difícil analizar este libro porque está plagado de agachadas engañosas y de juegos artificiosos con los conceptos y las afirmaciones, que disimulan la intencionalidad concreta del texto y sus objetivos políticos de dominación. Cuando se sustituye la realidad por el pensamiento, como lo hacen los autores declaradamente, se está negando injustamente la «objetalidad» de la realidad como tal; esto les permite hacer cualquier truco discursivo engañoso con tal de que tenga alguna coherencia lógica interna.

Así lo reconocen los autores —aunque con su habitual estilo elusivo— en las conclusiones finales del libro, que nos dan la clave para interpretarlo: «Este libro ha sido construido en torno a los avatares del concepto de hegemonía, de la nueva lógica de lo social implícita en el mismo [...] en otros términos, el campo de lo político como espacio de un juego que no es nunca "suma cero" porque las reglas y los jugadores no llegan a ser jamás plenamente explícitos. Este juego que elude el concepto tiene al menos un nombre: hegemonía» (pág. 239, frase final del libro).

Seguir a través de este libro el juego político tortuoso que propone bajo el rótulo de «nueva lógica política», sin reglas explícitas, difuminando los conceptos definidores, con agentes políticos de identidades precarias cambiantes, y basado —por propia declaración— en la imposibilidad de establecer el sentido de sus elementos componentes, me hizo revivir aquel disparatado juego de *croquet* de *Alice in Wonderland*, el cuento infantil de fama mundial del profesor de Lógica y Matemática de la Universidad de Oxford, Charles Lutwidge Dodgson (Lewis Carroll de seudónimo). El campo del juego era tortuoso, «lleno de montículos y de surcos. Las bolas eran erizos vivos, los mazos eran flamencos vivos y los soldados tenían que doblarse y ponerse en cuatro patas para formar los aros». Los flamencos antes de golpear las púas de los erizos encogían la cabeza, los erizos corrían cada uno por donde quería y los soldados-aros se cansaban y movían su posición. Pero todo este disparatado juego se articulaba y se canalizaba en la hegemonía y el poder de la reina que cuando cualquiera, según su juicio arbitrario, no siguiera las reglas de su juego, ordenaba cortarle la cabeza. Como sabiamente concluía Alicia: «¡Aquí todo se arregla cortando cabezas!».

A través de la pirotecnia del estallido de las identidades, detectando el sentido de los elementos componentes de la sociedad, de las prácticas y las finalidades políticas y de la terminología usual, podemos aclarar sencillamente la práctica política que impulsan los autores.

Reconociendo que el «proletariado» ya dejó de ser el protagonista de la revolución, los autores lo dejan de lado desdeñosamente y espigan algunos nuevos sujetos con potencial revolucionario para apoyarse en ellos en la apropia-

ción del poder político. Movimientos como el feminismo, el ecologismo, el antirracismo, el antiinstitucionalismo, los de las minorías étnicas, regionales o sexuales, pueden ser «rearticulados como relaciones de opresión [...] de las que puede surgir un antagonismo» (pág. 202)

Dicho en lenguaje usual, prescindiendo de todos estos disimulos verbales, los autores están diciendo que hay que «articularlos», o sea, aprovechar cualquier conflictividad social exacerbándola como «relaciones de opresión» (lo que significa inventarles un culpable o un enemigo), suscitando en ellos el odio y la violencia.

Todo este potencial articulado de antagonismos se aprovecha para encaramarse sobre su potencial, con el fin de obtener la hegemonía sobre el resto de la sociedad, incrementando los resentimientos y las frustraciones y canalizándolas hacia algo que es el culpable y el enemigo, para así apoderarse y perpetuarse en el poder político.

No les interesa solucionar los problemas, sino exhibir ante la opinión pública las maldades de la sociedad opresora y utilizar políticamente los resentimientos desatados para ponerlos a su servicio. Una sociedad antagónica nunca puede, ni sabe, resolver los problemas concretos de la gente ni los que tiene como sociedad, sino articularlos para construir hegemonías y anestesiar a los que los padecen con las promesas de una futura sociedad feliz.

Para estos autores, con algunas aperturas pluralistas de Chantal Mouffe en sus más recientes publicaciones, lo fundamental es la creación del enemigo al modo de los descendientes políticos del hegelianismo. Ernesto Laclau, en su libro de 2007 titulado *La razón populista,* sostiene que lo que une a estos movimientos para hacerlos efecti-

vos es crearle enemigos a quienes odiar. «Lo que hace posible la mutua identificación entre los miembros es la hostilidad común hacia algo o hacia alguien».

Cualquiera puede darse cuenta de que los gobiernos que van a aplicar estas recetas van a crear un sociedad espantosa, separada y enfrentada entre sí por odios y discordias, y generadora de violencia, de desprecio por la dignidad de todas las personas, de aprovechamiento de los que sufren, de inseguridad para todos sus miembros y hasta de enfrentamientos armados. A nadie se le puede hacer creer que una sociedad antagónica pueda funcionar en tal situación. El enfrentamiento de unos sectores sociales contra otros paraliza a cualquier nación.

La sociedad civil no se ve como colaboradora y equilibradora de los poderes políticos y económicos, sino como «generadora de antagonismos» (pág. 225). Vale decir que lo que los une es el odio y el resentimiento que los líderes revolucionarios van a exacerbar y aprovechar.

Según estos autores, «pluralismo» es tomar en cuenta a tales variados sujetos de acción elegidos por ellos para unificarlos y así poder aprovecharlos para sus designios políticos. A mi parecer, esta actuación no está motivada por el respeto y el deseo de justicia para los marginados y oprimidos, sino por la manipulación, suscitándoles resentimientos antagónicos. Yo me pregunto si aceptarían para su «articulación» a otros movimientos actuales por el reconocimiento y contra la subordinación, que sean pacíficos en la reivindicación de sus derechos. Se me ocurre tomar como ejemplo al creciente movimiento social de los grupos de ciudadanos religiosos que reclaman la igualdad de trato y el reconocimiento de sus valores en las decisiones políti-

cas, en igualdad de derechos con los demás ciudadanos. El exmarxista Jürgen Habermas les reconoció explícitamente este derecho como prerrequisito para una sociedad democrática, en 2001 en su famoso discurso de aceptación del Premio de la Paz otorgado por los editores alemanes. ¿Aceptarían «articularlos» estos «radicalizadores de la democracia»?

Dada mi condición de sociólogo, me interesa tratar la negación que hacen los autores de la realidad social y su consiguiente rechazo de la sociología como ciencia positiva (no positivista) de esta y como colaboradora imprescindible para la acción política.

En su capítulo 3, bien titulado «Más allá de la positividad de lo social», la realidad social es suplantada por una «construcción discursiva» basada en el antagonismo y la hegemonía que, según ellos, harán «inteligible» a la sociedad (pág. 129).

Siguiendo la tradición de los filósofos del Romanticismo que documentó rigurosamente Eric Voegelin en los casos de Hegel, Marx, Nietzsche y Comte que expusimos en las páginas anteriores, estos adoptan como punto de partida de su sistema, sin admitir discusión ni presentar prueba alguna, la afirmación dogmática de que las sociedades se basan en el antagonismo, lo que no es cierto. Las sociedades se hacen por la solidaridad y la mutua colaboración y se deshacen por los antagonismos. Pero, con esta óptica distorsionada, interpretan a las sociedades, haciéndolas «inteligibles», según ellos.

Para Laclau y Mouffe, el aporte que dejó Hegel al modernismo es la afirmación de que todo es «transición, relación, diferencia» (pág. 131), o sea, que el mundo exterior

es caótico y sin sentido; por lo tanto depende, para entenderlo y darle un sentido, de las conexiones lógicas y construcciones mentales de los intelectuales políticos de la izquierda subversiva y de sus antagonistas de la derecha revolucionaria, ambos derivados de Hegel, así como de los intelectuales del individualismo adquisitivo, la otra corriente del modernismo. Los análisis de la realidad social que hacemos todos los demás que pretendemos ser objetivos son definitivamente dejados de lado por intrascendentes.

Esto significa negar despectivamente a la sociología científica actual y rechazar todo aporte que esta pueda hacer a la política concreta. Sin esa negación de la sociología, el concepto de «articulación» que funda la pretensión de «hegemonía» caduca. Las cosas son o no son y los problemas sociales son los que afectan a la gente, no los que definen estos intelectuales para articular y sostener sus pretensiones de hegemonía y dominación.

Los autores del libro declaran explícitamente que el punto decisivo de su argumento es que «la sociedad no es un objeto legítimo de discurso» (pág. 151) y que si se aceptara «una concepción sociologística de lo social no habría espacio para las articulaciones hegemónicas, ni tampoco, desde luego, para la política como actividad autónoma» (pág. 12). Esto hace lógicamente necesaria la negación de toda sociología como análisis científico de la realidad circundante, así como detectora de los problemas reales que afectan a las personas, a las agrupaciones, a los grupos y los sectores sociales reales, y como proveedora de información a la política para adecuar sus decisiones a los pro-

blemas y aspiraciones reales de la gente y no a los delirios de los intelectuales.

El desconocimiento —real o fingido— de estos autores por las corrientes principales de la sociología contemporánea resulta asombroso. Todavía creen o fingen creer que la sociología sigue el esquema de las ciencias naturales (pág. 149), cuando hace casi un siglo, a partir de Wilhelm Dilthey y de Max Weber entre otros en Alemania, que dejaron atrás el naturalismo mecanicista en las ciencias sociales, las corrientes principales de la sociología dejaron de ser positivistas, salvo algunos grupúsculos neopositivistas en Estados Unidos seguidores de Abram Kardiner y de su libro *El individuo y su sociedad.* También algunos políticos liberales individualistas, como Margaret Thatcher, probablemente sin saberlo siguen esta línea, como cuando afirmó que ella no conocía a la sociedad sino solamente a los individuos. Del mismo modo, estos «neopopulistas» desconocen a la sociedad y a la «sociedad civil» como actor político, y solamente reconocen los grupúsculos de resentidos utilizables por los «hegemónicos», uniformados por su hostilidad contra todo lo diferente.

Despectivamente denigran también todas las posiciones sociológicas como «esencialistas» desconociendo los aportes a la sociología de la escuela fenomenológica encabezada por Alfred Schütz, Peter Berger, Thomas Luckmann y otros, la escuela interactiva de Erving Goffman y seguidores, el expresionismo de Herbert Mead, la etnometodología de A. Garfinkel, y muchas otras, que no tienen nada de «esencialistas», así como los decisivos aportes de toda la actual antropología cultural como ciencia descriptiva. También dejan de lado al importante movimiento en la

cultura actual de reconocimiento de la importancia que tiene para la política el aporte y el control por parte de la sociedad civil, o sea, de la comunidad política de los ciudadanos, sin la cual no hay verdadera democracia. En Inglaterra, lugar de residencia de los autores, apareció a partir de mayo de 2005 el *Journal of civil society* publicado bimestralmente desde entonces, que en su Presentación afirma: «Ciertamente, la sociedad civil puede emerger entre las innovaciones conceptuales más significativas de las ciencias sociales en los años recientes». La Escuela de Gobierno de la Universidad de Harvard para reconocer científicamente a este nuevo actor en la política acaba de acuñar el término de *governance*, que incorpora esta nueva lógica de actuación política que complementa y equilibra en el escenario de las decisiones políticas, la lógica de los dos actores anteriores: la del Estado orientada por la lógica del poder y la del mercado orientada por la lógica de la ganancia[269].

Nos puede servir como orientador en este asunto el texto del economista Kenneth Boulding en su libro *El impacto de las ciencias sociales:* «Es dentro de esta generación que el hombre ha tomado conciencia de sus propias sociedades y la más amplia socioesfera de la cual ellas forman parte. Este movimiento del sistema social hacia una toma de conciencia es quizá uno de los más importantes fenómenos de nuestra época y representa un rompimiento fundamental con el pasado»[270].

Definitivamente, los «progresistas» o «modernistas lineales», como se los denomina técnicamente, están perdiendo el tren de la historia.

PARTE VII

Diferencias básicas entre las dos posiciones: autoritarismo o democracia

Capítulo 1
El orden social y divergentes modos de participación de las personas en este

Los dos modos opuestos con respecto a la realidad que venimos exponiendo implican dos concepciones opuestas de encaramiento ante el mundo *(Weltanschauungen)* que llevan a ver la verdad como justicia con la realidad objetiva, o la verdad como coherencia de las afirmaciones con el sistema de pensamiento imperante.

Van a hacer más de cincuenta años que vengo señalando esta inversión que aportó el modernismo a la cultura occidental. «Se tiende a construir sistemas lógicos completos, válidos por su perfección lógica y no por su concordancia con el mundo exterior. Interesa muy poco la verificación del sistema, esto es, la confrontación con la realidad, sino solamente su coherencia lógica, su perfección sistémica».[271] La única diferencia es que ahora no los veo ni tan coherentes ni tan perfectos, como en mis épocas juveniles.

Simplificando mucho, para captar las diferencias entre ambas, la primera posición cosmológica y gnoseológica es filosóficamente realista, crítica al modo aristotélico, implica un respeto y consideración con el orden real de las cosas, el orden del ser, que para los creyentes de religiones

teístas, fue establecido por el Dios Creador del mundo. La segunda es filosóficamente idealista absoluta al modo hegeliano, ubica la realidad en la consciencia *(Bewegung)* y su verdad depende de la coherencia lógica de las afirmaciones con un sistema racional, menospreciando al mundo tal cual es. El mundo, para ellos, es una unidad cuya realidad última, a la cual todo se refiere, es el Espíritu Absoluto. Para la primera posición cosmológica la realidad es substancial en su pleno sentido, para la segunda, la sustancia es sujeto.

La diferencia entre ambas posiciones la establece explícitamente Hegel en el Prefacio de su *Fenomenología del Espíritu*: «La verdadera figura en la cual la verdad existe no puede ser otra cosa que el sistema científico de esta verdad» (Hyppolite anota que cuando Hegel dice «sistema» está diciendo «totalidad orgánica».) Así la filosofía dejará «su nombre de *amor del saber* para ser saber *efectivamente real*, esto es lo que yo me he propuesto» (pág. 8. Subrayado en el original). Este nuevo modo de saber eficaz cumple el ideal mágico del Renacimiento que comenté detenidamente en la parte I, capítulo 1 de este libro.

Se requiere un penoso trabajo —dice Hegel— para arrancar «al género humano de su cautividad en lo sensible, lo vulgar, lo singular y dirigir su mirada hacia las estrellas, como si los hombres olvidadizos de lo divino estuvieran a punto de satisfacerse como el *gusano*, de polvo y de agua» (pág. 10. Subrayado me pertenece). «Hubo un tiempo en que los hombres tenían un cielo dotado de vastos tesoros de pensamientos y de imágenes» (pág. 10). Requería tiempo y compulsión llevar el ojo del espíritu a lo terrestre, a lo que se llamaba experiencia. (págs. 10-11).

«Hoy en día parece que se necesita hacer lo contrario; el sentido está de tal manera enraizado en lo terrestre que al parecer, hace falta una igual violencia para elevarlo» (pág. 11). Pero en este movimiento «el espíritu reclama de la filosofía no tanto el saber de lo que es, como el medio de restaurar, gracias a ella, aquella sustancialidad perdida y la solidez compacta del ser» (pág. 10).

Eric Voegelin en *Science, politique et gnose* (págs. 56-67) analiza profundamente esta posición de Hegel. Cuando este habla de «saber efectivamente real» está uniendo tramposamente «filosofía» con «gnosis», y para «esconder su voluntad de dominar al ser» titula su reflexión como «ciencia». Aclara así el asunto: «La filosofía nace del amor por el ser; es el esfuerzo amante del hombre para conocer el orden del ser y para ponerse de acuerdo con este. La gnosis quiere dominar al ser; para hacerse amo el gnóstico construye un sistema. Este sistema es una forma de pensar gnóstica y no filosófica» (pág. 58). «Si el ser es *sustancia* y al mismo tiempo *sujeto*, la verdad está en manos del sujeto para servirse de ella» (pág. 59). Yo agregaría que aquí, el sujeto se apropia de la verdad creada por su consciencia para convertirla mágicamente en sustancia. El sistema se justifica por su elaboración y así se impone a la realidad como su verdadera verdad, si se me permite el término. Esta característica se encuentra uniformemente en todos los sistemas políticos derivados de Hegel, tal como lo hemos visto en los anteriores capítulos.

Con estas manipulaciones mágicas ya nos pueden vender cualquier cosa como realidad social, realizar cualquier cambio en el sentido del mundo y de la existencia e imponernos cualquier delirio valorativo como orientación para

nuestras vidas y las de nuestra sociedad, por habernos cortado nuestra sustentación en el mundo real.

Esta increíble desnaturalización de la función del conocimiento subyace en todas las ensoñaciones de salvación del hombre por medio del conocimiento (gnosis) y de reforma integral de las sociedades llevadas a cabo por los «iluminados» de todo tipo, todo lo cual deriva, como dijimos, de una *Weltanschauung* de desprecio hacia la realidad, opuesta radicalmente a la otra, de respeto a la realidad y del tomarla en cuenta cuando queremos modificarla o mejorarla.

Hablando filosóficamente, estas dos opuestas actitudes frente al mundo, por necesidad de coherencia lógica acarrean consigo dos nociones opuestas del concepto de *participación* de las personas en la realidad social, que tienen una enorme importancia en lo político.

La posición cognitiva que menosprecia y deja de lado el conocimiento de la realidad objetiva (el cual con todas sus limitaciones es el punto de encuentro natural de todos los seres humanos en su contacto con el mundo al que pertenecen) pretende suplantarla con el conocimiento del Espíritu Absoluto que da la unidad al todo y que por lo tanto es su verdad.

Como necesita apoyarse en la transformación de la consciencia de las personas (o de su alma, como dicen algunos) para modificarles trabajosamente su concepto natural de lo que es su experiencia —como dice Hegel—, por necesidad y por coherencia lógica debe modificar el concepto y la práctica de lo que fue y es la *participación* de las personas con la realidad social, o dicho con otras palabras, del modo de relación de las partes con el todo en la socie-

dad. Nadie puede dejar de ver la importantísima vinculación que tiene este concepto filosófico de «participación» con la política.

Para ello se inspiran, a mi parecer, en el curioso concepto platónico de participación que este llamó *métexis* y a la que dio un sentido propio. El especialista en hermenéutica H.-G. Gadamer, que estudió prolijamente esta noción en Platón, dice que hay que tomar este concepto de participación «más objetivamente, esto es, no como "actos" de subjetividad o maneras de concebir las cosas, sino como relaciones reales» entre las partes y el todo. Para él, «participación» aquí significa que las partes pertenecen al todo pero no tienen parte en este, sino que reciben las orientaciones políticas y los bienes que se les dispensen, tal como el día participa pasivamente de la luz del sol. «El sol otorga a las cosas no solo visibilidad, sino su llegar a existir, su crecimiento y su crianza *(nurture)* […] así de la idea del bien se dice que otorga el ser y la realidad a lo que se conoce en el pensamiento»[272]. Desde la ciencia política, Sheldon Wolin mantiene esta interpretación: «Platón no negaba que cada miembro de la comunidad, por humilde que fuera su condición, tuviera un derecho a compartir los beneficios de la comunidad; lo que sí negaba era que su contribución pudiera ser erigida *(erected)* en un reclamo a tener parte en el proceso político de decisión»[273]. Un prestigioso filósofo Pierre Aubenque, que también comparte esta interpretación, nos muestra las consecuencias antidemocráticas de esta posición platónica. Dice que para Platón la superioridad del político reside en el saber de una ciencia universal que conserve la noción del conjunto. «Para Platón el jefe es aquel que aprehende la Idea del Todo […]. Los textos

más antiguos de Platón muestran claramente la significación polémica de esta tesis; ella se opone de entrada a la práctica de la democracia ateniense según la cual el político no es un ciudadano privilegiado sino el ciudadano cualquiera sin ninguna competencia particular».[274]

Los miembros de tales sociedades, cuyos dirigentes menosprecian su realidad y la experiencia de aquellos en la vida, no participan en el poder, ni siquiera en las decisiones que les atañen o que les afectan; solo reciben pasivamente y conjuntamente con los demás los posibles beneficios del todo si aceptan la verdad integral y fuera del tiempo y de la realidad impuesta por los gobernantes. Cualquiera puede darse cuenta de que en sistemas de pensamiento como este, es imposible la democracia como participación activa de los ciudadanos autónomamente en las decisiones políticas y que además estos sistemas de pensamiento tienen una proclividad a la manipulación y en última instancia al totalitarismo.

Contrariamente a esta disparatada e inhumana imposición del sistema de pensamiento sobre la gente con el engañoso nombre de «participación» y hasta de «democracia», Aristóteles invierte el sentido de la relación entre las partes y el todo en la comunidad política *(polis)* que constituye el modo de gobierno participativo de todos los ciudadanos (*polites*), que por eso denomina *politeia*, que debe traducirse como democracia participativa[275]. Para él, participar es asumir cada uno su parte de responsabilidad y de compromiso en llevar adelante una comunidad de vida que, como todo lo humano es, para Aristóteles, movimiento y proceso. Fundamenta toda su política en el respeto a la realidad. El punto de partida del razonamiento

político de Aristóteles es práctico y son las acciones de las personas *(praxeis)* fundadas en la experiencia personal y el sentido común de la gente, que se reflejan en sus opiniones. Por eso es que la principal actividad política es para él la persuasión, lo cual excluye del campo de lo político a la imposición, que convierte a los ciudadanos en súbditos y a la política en su contraposición, la «despótica».

Capítulo 2
El reino de la mentira y de la soberbia dominado por el Espíritu Absoluto

¿Cómo ve el mundo social y sus movimientos el modernismo revolucionario originado en el romanticismo político e inspirado en religiones seculares?[276] Estos movimientos comparten, como hemos visto, comunes encuadres interpretativos, presuposiciones, actitudes y expectativas. ¿Cómo interpretan estos movimientos políticos coherentes entre sí, ciertas «racionalidades sistémicas» que permiten incluirlos en el modernismo y que los hacen actuar en consecuencia?

Dejamos de lado las corrientes modernistas inspiradas también en la visión inmanentista del mundo aunque inclinadas al naturalismo en su orientación mecanicista, que dieron lugar al liberalismo absoluto y al llamado «individualismo adquisitivo o posesivo». En ellas se ve y se interpreta la naturaleza humana en lo social al modo de la naturaleza física, tratando de ajustar su metodología y su práctica a las leyes físico-naturales. Se originan y son fieles al iluminismo positivista. Sobre los perjuicios que trajo a la política la exageración de esta rama mecanicista del modernismo, lo que no excluye sus aportes positivos, he ha-

blado extensamente en mi libro *Desafío a la política neoliberal* ya citado, especialmente en toda la parte v, titulada «Naturaleza humana en Aristóteles y el naturalismo de la modernidad», y en la parte IX, capítulo 1, «Definición de la situación que nos impone el neoliberalismo capitalista», lo que haría redundante volver sobre el tema.

En cambio, creo que conviene profundizar algo más sobre las consecuencias políticas de los planteos del modernismo romántico. Como vimos en la parte III, capítulo 4 de este libro, titulado «El salto del mecanicismo al organicismo iniciático», en las corrientes modernistas críticas originadas en el Romanticismo, con su adhesión a religiones sustitutivas y a las totalidades, sus encuadres filosófico-políticos son distintos de la anterior rama del modernismo como lo son sus procedimientos. Llámense a sí mismos materialistas dialécticos, progresistas o socialistas colectivistas tanto nacionalistas como internacionalistas, sus interpretaciones del mundo social pasan por otros carriles que por su índole son más peligrosos que los de los movimientos mecanicistas. Debo aclarar que aquí me refiero a los nacionalsocialismos y a los socialismos comunizantes, lo que excluye a las llamadas «socialdemocracias». La diferencia radica en la ontología social de cada movimiento: si adhieren a colectivos hegemónicos que se pretende imponer a todos o si adhieren a personalismos democráticos respetuosos de la libertad[277].

Pasaremos revista a la fundamentación de estas afirmaciones en la realidad política.

Sinteticemos lo dicho hasta ahora en esta parte vi acerca de esta curiosa ontología social del modernismo romántico, aplicando la metodología weberiana del «tipo ideal» al

cual cada movimiento se aproxima. En lo referente a lo político-social, estos movimientos son «sistemas de sentido» que pretenden establecer modos de ver y de encarar el mundo, basándose en un desprecio y descalificación de la realidad social y del orden del ser, en vistas a suplantarlos e imponer a todos hegemónicamente una nueva realidad inventada racionalmente, un mundo nuevo moderno que desplazará completamente al anterior. Pero no se trata de un orden sociopolítico ético-racional con todos sus defectos que son remediables, sino de un orden artificial de tipo *mágico-sacral* basado en lo que llaman la mayoría de los autores «religiones seculares». Estas son pseudoreligiones que orientan los comportamientos de sus seguidores que creen así en la santidad de su causa y en la exigencia de universalizarla imponiéndola a todos.

El origen de estos sistemas de sentido que los aproxima, algunos más, algunos menos, al totalitarismo, está —como hemos visto— en la «teo-lógica» de Hegel.

«Que lo verdadero sea efectivamente real solamente como sistema o que la substancia sea esencialmente sujeto, esto es expresado en la representación que enuncia al Absoluto como *Espíritu*, el concepto más elevado correspondiente al tiempo moderno y a su religión» preceptúa Hegel en el Prefacio de su *Fenomenología del espíritu* (págs. 22-23). Esto es el Reino del Espíritu Absoluto y de su religión.

Dado que todos los modernistas que siguen a Hegel, sabiéndolo o no, parten de la base de que el mundo es una totalidad unitiva regida por el Espíritu Absoluto, podemos darnos cuenta de que en esta ontología de colectividades configuradas y movidas por un espíritu imperante, en esta

ontología organísmica está la base y el punto de partida y de apoyo de la llamada «verdad orgánica», de su violencia y la imposibilidad de aceptar la democracia, entendida como el mutuo respeto por la autonomía y la dignidad del otro.

Estamos aquí en el reino de la mentira y de la soberbia señoreada por el dios Espíritu Absoluto.

Capítulo 3
La verdad de lo social como justicia y amor al objeto de conocimiento

Poco a poco se va abriendo paso entre los conocedores, la captación de la pobreza y la limitación cognitiva del modernismo con respecto al objeto humano y social del conocimiento.

En las dos ramas del modernismo —como vimos— la vinculación del sujeto con este objeto del conocimiento es básicamente utilitaria. Se trata de conocer su funcionamiento o de negarle su dignidad de objeto, en ambos casos, para manipularlo mejor.

En el conocimiento de las personas y de las sociedades, se empobrece el objeto del conocimiento y se pone el objeto al servicio del sujeto cognoscente. El saber es para dominar y utilizar, como lo precisó rotunda y elegantemente Auguste Comte: *Savoir pour prevoir – Prevoir pour pouvoir* (Saber para prever – Prever para poder), y también anteriormente Francis Bacon.

Claramente se ve que estas personas y sociedades objeto del conocimiento se convierten en un objeto despojado de su dignidad humana y de su verdad, tratado como una cosa manipulable por los poderosos, para ser conducidos a

objetivos que no son fijados por ellos mismos sino por «los que saben». Esta tal falta de respeto impide que estos regímenes políticos modernistas puedan ser calificados cabalmente como democráticos ni de promotores de la mutua colaboración.

En la rama del modernismo mecanicista (Ilustración y positivismo) se trata a este objeto humano del conocimiento «naturalísticamente», buscando descubrir causalidades y «leyes naturales» de comportamientos, similares a las leyes que rigen en la naturaleza física, que abren el paso a las técnicas que permitirán someterlos al dominio de los poderosos de este mundo, sin trabas morales que los limiten.

En la rama romántico-hegeliana del modernismo político, los individuos atomizados ni siquiera interesan como objeto del conocimiento. Se estudian las «totalidades orgánicas» orientadas y dirigidas por el Espíritu Absoluto y sus secuaces, a las que debemos asimilarnos si queremos recibir la salvación terrenal. El Espíritu Absoluto endiosado es el titiritero que maneja todo lo que ocurre a través de los clérigos de su religión política, entronizados en el poder político para llevar a los pueblos por el camino de su liberación, reclutándolos mediante las técnicas de manipulación. A los que se atrevan a discutir esos caminos se los aplastará como «gusanos», calificativo que inauguró Hegel y que utilizaron ampliamente Hitler y Fidel Castro para definir a sus oponentes.

Podemos decir con el vocabulario hegeliano que los humanos «no iniciados» o «no iluminados» son *Dasein* (ser ahí) y no alcanzan a «ser en-sí» y menos aún «ser para-sí». El propio Hegel en la última parte de su *Lógica* sostuvo

que la actividad de la realidad objetiva externa *(Wirklichkeit)* es modificada por la actividad del espíritu objetivo. ¡Cualquier cosa puede transformarse imaginariamente, si se cree que todo lo real es racional y todo lo racional es real!

Referente a la manera de vincular las ciencias sociales y especialmente la sociología con la política, en la primera versión mecanicista del modernismo, la verdad en lo social tiende a ser utilizada para construir un «nuevo orden» social con «hombres nuevos» según las definiciones de los que tienen el poder. Entonces la política, como lo definió Aristóteles, deja de ser *praxis* para convertirse en *poiesis*, o sea que deja de surgir de las acciones y aspiraciones de los ciudadanos como corresponde a la política para convertirse en artesanato, en un construccionismo según los planes y modelos de los ocupantes del poder. Esto es lo que se llama hoy en día «ingeniería social». En esta versión, la sociología deja de ser una ciencia positiva al servicio de la política para convertirse en una ciencia positivista al servicio de la dominación.

En la versión romántica del modernismo, se deja de lado a la sociología como ciencia de la realidad social, para sustituirla por la ideología.

En una visión de sentido común, se comprende que la sociología puede aportar a la política información adecuada acerca de los problemas que afectan a la gente y cómo se pueden solucionar eficazmente, teniendo en cuenta lo que la gente manifiesta y no lo que creen los ocupantes del poder encerrados en sus ideologías y los tecnócratas ensoberbecidos.

Pero vayamos más a fondo para captar el origen de estas siniestras posiciones modernistas, antipolíticas e inhumanas y las consecuencias a las que nos pueden llevar, siguiendo a una autoridad como la de Jürgen Habermas.

En su clásico *Teoría y práctica* sostiene que estamos experimentando una continuada expansión del control técnico sobre la naturaleza y la «continua administración refinada de los seres humanos y de sus relaciones con los demás [...]. En este proceso la relación de la teoría con la *praxis* hoy solo puede afirmarse a sí misma como el propósito de aplicación racional de técnicas avaladas por la ciencia empírica. El potencial social de la ciencia se reduce a los poderes de control técnico [...]. Las ciencias empírico-analíticas producen recomendaciones técnicas pero no producen ninguna respuesta para las cuestiones prácticas. [...]. No se hace tentativa alguna para llegar a consensos racionales por parte de los ciudadanos con respecto al control práctico de su destino»[278].

Finaliza su libro previniéndonos sobre la peligrosa posible venida de «una civilización exclusivamente técnica, que desprovista de la interacción entre teoría y praxis, como puede ser claramente captado, está amenazada por la tajante separación de su concientización y por la tajante división de los seres humanos, entre los ingenieros sociales y los reclusos de instituciones cerradas» (pág. 282). Para los sociólogos, instituciones cerradas son las cárceles, los cuarteles y los manicomios.

Ahora bien, ¿cómo podemos salir de este inhumano futuro al que nos está llevando la cultura política modernista y recuperar nuestra autonomía y nuestra autarquía para

manejar nuestros asuntos y mejorar nuestras sociedades seculares actuales?

Un filósofo católico británico, hoy injustamente olvidado, E. I. Watkin, en uno de sus libros titulado *El balance de la verdad*, pone el dedo en la llaga del modo de conocer del modernismo.

Las fallas del modernismo se deben «a una falsa epistemología, y su falsedad ha consistido en su parcialidad, en su negativa a admitir como conocimiento válido aquello que no pertenece a una categoría preferida de conocimiento». Olvidando el truísmo que todo ser humano es limitado y que por lo tanto también lo es su conocimiento, los modernistas engreídos rechazan cerradamente otros modos de conocimiento que no son el suyo, y tienden a otorgar a este y a sus pronunciamientos características de infalibilidad[279]. Esta aberrante afirmación de infalibilidad se extendió a los partidos políticos constituidos por ellos, a los Estados que ellos dirigen y hasta a sus gobernantes. Fueron millones de personas las que creyeron que Hitler o Stalin eran infalibles.

Claramente esta actitud básica no contribuye a la paz ni a la solidaridad entre los ciudadanos. Nadie niega la importancia ni lo admirable del desarrollo al que han llegado las ciencias positivas, pero tampoco se puede negar que: a) hay otros modos válidos de acercamiento a esta realidad; b) hay que dar lugar a las intuiciones que pueden ser esenciales o existenciales y c) que hay varios órdenes de realidad con modos de conocimiento más apropiados para cada campo a los que el filósofo san Buenaventura describió como los tres ojos del conocimiento: el ojo de la carne pa-

ra lo sensible, el ojo de la razón para lo intelectual y el ojo de la contemplación para lo trascendental.

Al afirmar su parcialidad como única y exclusiva forma de conocimiento válido, el modernismo cierra a la cultura amplias posibilidades de enriquecimiento y de verdadero progreso.

Es hora de decir que, en última instancia, la verdad integral es sinfónica, como tituló a uno de sus libros Hans Urs von Balthazar.

Contra el empobrecimiento del campo de la verdad y de sus accesos a ella que trajo a la cultura el modernismo, este autor, en *La esencia de la verdad* va a ampliar el modo de relacionarse del sujeto con el objeto a conocer, tratándolo como relación humana integral. Si bien lo aplica a toda relación cognitiva (lo que puede ser discutible), pienso que esto no puede negarse en las ciencias sociales, en las cuales la relación cognitiva se da entre personas.

Las personas humanas y sus atributos no pueden ser tratados como si fueran cosas, tal como lo prescribía el positivista Émile Durkheim en su clásico libro *Las reglas del método sociológico* (cap. II, regla n.° 1), en el que criticaba a su predecesor Auguste Comte, porque su sociología solo trataba de ideas y de conceptos, lo que ciertamente sería filosofía. Mientras Comte *hablaba* de sociología sin haber hecho nunca una investigación, su coetáneo, el sociólogo católico francés Le Play publicaba sus investigaciones sobre la situación de los mineros en Francia y la vida de las familias campesinas. Pero no trataba a esos objetos de conocimiento como cosas ni como abstracciones, sino como personas, conviviendo con ellas en actitud receptiva de sus problemas y de sus preocupaciones.

Urs von Balthazar nos brinda el soporte filosófico para esta nueva posición metodológica en la sociología.

En su enjundioso libro *La esencia de la verdad*[280] nos afirma que las relaciones de conocimiento en las ciencias sociales son una relación entre seres humanos y, por lo tanto, son una relación de carácter moral como todo lo humano.

Este respetado autor parte de la base de que ontológicamente la verdad no puede describirse de otro modo que como propiedad del ser y del conocimiento (pág. 21) tal como fue vista siempre por los filósofos de la Grecia clásica, hasta la llegada del racionalismo modernista.

Las propiedades básicas de esta relación cognitiva que llevan a la verdad son la *justicia* con el objeto del conocimiento, que consiste en reconocerle y otorgarle lo que le corresponde, sin agregarle ni quitarle nada de su ser, y el *amor*, que en el caso del objeto humano se reciproca con el amor que le tiene el sujeto, enriqueciéndose ambos. El objeto humano se da y participa en la relación cognoscitiva. En esta comunicación mutua entre las dos partes de la relación, ambas adquieren valor debido a su comunicación. El sujeto, porque llega a mirar interiormente su propia profundidad que se hace tal por la apertura al otro; el objeto, porque sabe que participa en la bondad del ser que consiste en la comunicación de sí mismo. Ambas partes «renuncian a la avaricia del ser exclusivamente para-sí, para abrirse comunicativamente» (págs. 246-247).

Este modo de conocimiento donde rigen la justicia y el amor enriquece a todos los participantes y los hace más persona. El camino de esta, que llama el autor, «verdad personal en contraposición a la verdad no asimilada, reco-

gida solo al acaso, sin dueño y anónima, significa aquí aquella que se adquiere en la decisión personal, se sostiene y se transmite con la responsabilidad personal» (pág. 210), en el hacerse cargo de los problemas de la gente estudiada.

Esta posición metodológica nos conduce a la decisión, dice Von Balthazar, nos lleva a la acción concreta. Para eso estudiamos los sociólogos las acciones de las personas humanas en interacción social encuadradas en contextos, estructuras y procesos, enfrentando situaciones y acontecimientos, no para controlarlas y dominarlas como creen los modernistas, sino para entenderlas y solucionar los problemas que aparecen. Pero siempre teniendo en cuenta que para ser estudiadas decentemente nos exigen el contacto personal y respetuoso de los investigadores con las personas estudiadas.

Dentro de esta nueva actitud, el sociólogo danés Bent Flyvbjerg tituló a su difundido libro *Making social science matter*, que traducido literalmente se refiere a que las ciencias sociales importen, que sirvan para algo. El subtítulo lo dice todo: «Por qué la indagación social fracasa y cómo puede volver a tomar la delantera»[281]. Allí propone fundadamente volver las investigaciones sociales hacia los valores de las personas y orientarse hacia la ciencia práctica y la *phronesis* de Aristóteles. Precisamente recomienda el autor el orientarse metodológicamente hacia los problemas concretos de las personas y los grupos de la sociedad en la que vivimos, para tratar de solucionarlos, en lugar de perdernos en devaneos ideológicos y en urdir «proyectos nacionales», «modelos políticos» y otras vaguedades similares.

Capítulo 4
¿Tomar en cuenta el orden real de las cosas para reformarlas es ser conservador?

Teniendo en cuenta todo lo dicho en los capítulos anteriores, vamos a ingresar ahora en un problema fundamental que divide tajantemente las posiciones acerca del orden social, una polémica que se inició en el campo filosófico, pero que en los últimos decenios ha cobrado especial virulencia en las ciencias sociales, hacia donde se ha desplazado el centro de la tormenta.

Como afecta directamente a la fundamentación de las actitudes frente a la política y a la reforma de las sociedades, ha sido presa del trapicheo ideológico y de los falsos etiquetamientos denigratorios por parte de las dos posiciones enfrentadas. Las calificaciones denigratorias de «conservadores» y «subversivos», «reaccionarios» y «progresistas» corren de un lado al otro. Debemos, pues, para entender y evaluar el asunto, eliminar toda esa basura ideológica, que confunde los verdaderos términos del problema.

Hasta ahora he tratado de aclarar este espinoso asunto que trajo el modernismo, revisando sus raíces en la «teológica» y la «teo-ontología» del sistema hegeliano que infi-

cionaron la cultura y el pensamiento que se autotitulaba como revolucionario, muchas veces sin saber su origen o creyendo hacer lo contrario.

Contra lo que dice Max Horkheimer en *Eclipse of reason*, amar la verdad acerca de la realidad social no significa percibirla sin defectos y menos aún renunciar a corregirlos, sino querer ayudarla a mejorar cada vez más, pero con su participación, como ocurre con toda relación de amor entre seres humanos.

Tenemos que completar ahora nuestra indagación, ubicándonos en el importantísimo debate sobre este asunto que corrió en las décadas finales del siglo xx en la filosofía social y en la sociología, apoyándonos en los resultados a los que se llegó.

El problema del orden social: ¿Dominación o acuerdos?

En última instancia, tal como lo definió el sociólogo británico John Rex en su libro sobre los problemas clave de la teoría sociológica actual, siguiendo a Talcott Parsons, el asunto versa sobre cómo trascender y salir de las limitaciones que nos impusieron el positivismo utilitarista y el idealismo, que nos impiden resolver el «problema hobbesiano del orden». Si partimos de la presuposición de que la base de las agrupaciones humanas es el antagonismo o el enfrentamiento de todos contra todos y que los hombres solo están movidos por sus pasiones, la solución de Hobbes parece ser la única racional: entregar todos su libertad

por un contrato tácito o supuesto a una autoridad soberana que imponga a todos el orden.

Se hace necesario, entonces, encontrar una salida a este encierro teórico. Como bien señala Rex, Parsons la encontró en la sociología, en el concepto durkheimiano de la solidaridad social como constitutiva de toda sociedad.

El dilema actual es, entonces, si resolver el problema por la imposición autoritaria y dogmática a la sociedad de un orden ideal exterior a ella por parte de un clero de iniciados detentadores del poder o, si es la entera sociedad la que por la colaboración entre sus partes componentes, como ocurre con todo organismo viviente, se esfuerza por salir de estados de desintegración o de injusticia social hacia una especie de *eunomía*, reformando sus estructuras[282]. En la primera solución, la sociedad se torna pasiva, sometida y condicionada por los «modelos» impuestos por los detentadores de un poder, cualquiera que este sea. En la segunda solución al problema del orden, la sociedad actúa como una sociedad activa y viviente, con una inteligencia social propia, una «inteligencia de tipo operatorio» donde de común acuerdo primarán las soluciones prácticas más convenientes y operativas tal como la definió Jean Piaget y con el aporte del potencial de todos sus miembros que de esa manera van floreciendo y perfeccionándose, así como van perfeccionando a su sociedad.

En este libro ya se vuelve reiterativo decir que la primera posición es autoritaria, despótica, denigradora de su propia gente y de sus problemas reales y con fuertes tendencias al totalitarismo. En la segunda, la sociedad es social y políticamente democrática.

La evolución que realizó la teoría crítica de la sociedad

Pienso que para establecer el *status quaestionis* actual, el estado actual de esta cuestión en las ciencias sociales, nada mejor que referir la evolución que sufrió, entre los que llamamos «la corriente principal de los sociólogos», el concepto eje de la «teoría crítica de la sociedad» de la famosa Escuela de Fráncfort, a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial. Se trata del concepto de «conocimiento emancipatorio» de la realidad social, que se originaba en la primera solución antagónica al dilema del orden social y político.

En la década de los años sesenta este concepto tuvo que tomar en cuenta el *turning point* que se dio en las ciencias sociales con la incorporación del amor altruista en el repertorio de la teoría sociológica por Sorokin y la consiguiente instalación y prestigio del Harvard Research Center in Creative Altruism, la segunda fase del movimiento feminista y la importancia de las politólogas en la teoría política con la incorporación del *care*, del cuidado y la preocupación por la gente como objetivo político, la reformulación del tradicional concepto de sociedad civil y su desarrollo, las filosofías del reconocimiento del Otro con Martin Buber, E. Levinas, Ch. Taylor y otros autores, la aparición del neoaristotelismo con nuevas concepciones acerca de la verdad, y muchos nuevos aportes que ampliaron los conceptos de sociedad activa, de comunitarismo y de solidaridad social creativa, los cuales comento ampliamente en el capítulo 3 de la parte III de mi *Democracia práctica. Para una ciudadanía con sentido común*.

También influyeron sobre la evolución del concepto, las experiencias que surgieron de la propia historia política de Occidente.

Fue un prominente miembro de la Escuela de Fráncfort, Theodor Adorno, el que enunció la frase lapidaria: «Después de Auschwitz no podemos seguir hablando de política de la misma manera que antes». A esta experiencia podemos agregar la del proceso de revelación de los horrores del comunismo soviético que culminó simbólicamente con la caída del muro de Berlín y prácticamente con la disolución del bloque socialista de naciones, por la rebelión de los pueblos oprimidos.

También en la otra vertiente del modernismo, aunque indirectamente, produjeron una reacción las crisis y las injusticias originadas por el liberalismo individualista posesivo, impulsor de la codicia y desregulador de las conductas económicas irresponsables e inmorales que culminaron con la actual crisis mundial. Lo dice en un su más reciente libro Joseph Stiglitz, Premio Nobel de Economía: «En 2008 cuando la economía mundial tambaleaba en el vacío, nuestras convicciones también lo hicieron. Ideas bien establecidas sobre la teoría económica [...] cayeron en el abismo»[283].

Nada de todo esto pasó en vano. Veamos el impacto que recibió el concepto de conocimiento emancipatorio o liberador, que inspiró a tantos movimientos políticos «revolucionarios» o «liberadores» cuyo principal baluarte era la Escuela de Fráncfort durante la República de Weimar.

El concepto de «conocimiento emancipatorio» tiene su origen en el movimiento modernista de la liberación del pensamiento y la primacía de este pensamiento sobre la

realidad, iniciado por Descartes, que expuso como nadie Immanuel Kant en su conmovedor pero engañoso panfleto de 1784 titulado *Respuesta a la cuestión ¿qué es el iluminismo?*

«Es la salida del hombre de su minoridad [...] es decir de la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro». Alienta la liberación del entendimiento de toda traba, con su precepto: «Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento», de romper «los grilletes que encadenan tus piernas». Estos grilletes los pone especialmente la Iglesia «con su dogmatismo clerical en nombre de una autoridad extranjera», porque el arte y la ciencia no los ponen[284]. El término alemán *Mündigkeit*, que pasó luego a la Escuela de Fráncfort, significa un llegar a ser adulto y sustraerse a la tutela de la infancia.

Como la razón es de por sí universal, los principios morales establecidos racionalmente por el señor Kant, por su propia naturaleza deben ser aceptados por todos como un imperativo categórico. Como puede verse, para él y sus seguidores idealistas, son más intocables e indiscutibles las normas emitidas por los iluminados que las establecidas por Dios.

Dado que con estos razonamientos se ha conseguido desligar filosóficamente al entendimiento de la realidad, ahora el filósofo racional puede construir su propia realidad, apropiándose así de las funciones del Viejo Dios creador de la realidad, funciones que pretende asumir Kant —tal como lo desarrollamos en la parte iii de este libro— haciendo al hombre amo de la naturaleza mediante la razón creadora. Por esta vía abierta por Kant transitarán Hegel y los hegelianos en su camino emancipatorio de la realidad,

que culminará en el hegeliano-marxismo originario en la Escuela de Fráncfort.

Aquí daré el sentido que tuvo el concepto de «conocimiento emancipatorio» en sus primeros tiempos, como una parodia de la frase evangélica «La verdad os hará libres». La liberación es de la «tiranía» de la realidad tal como es y de la convivencia con el conjunto de las personas comunes que nos rodean. (*L'enfer sont les autres*, dice Sartre en *Huit clos* y es bien conocida la repugnancia de estos intelectuales por las masas y su cultura popular.) Esto lleva a romper los «lazos» que, según ellos, los atan a la realidad social y los traban para poder inventar racionalmente una sociedad ideal completamente nueva, derribando a la infame sociedad anterior. Cuenta un estudiante del Instituto de Fráncfort, Rolf Wiggershaus, que lo que más apreciaba Horkheimer de Adorno era su agresividad «la mirada hacia lo existente aguzada por el odio», ese odio a la realidad que no encontraba él entre otros miembros de la Escuela; especialmente en el psicólogo Erich Fromm, cuya divergencia aumentaría posteriormente hasta llegar a publicar libros como *El arte de amar*, *Hacia una sociedad sana* y definitivamente en *Y seréis como dioses*, donde denuncia la sumisión del hombre a sus ídolos: nación, Estado y partido, y muestra los valores humanos que aporta el camino místico judío *(Halajá)* hacia Dios.

Gian Enrico Rusconi, en su informado libro sobre la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, define así la posición de la Escuela en ese momento: «La intención crítica de fondo permanece evidente y constante: el rechazo de la coincidencia entre ser y pensamiento, verdad y realidad, que el idealismo, el irracionalismo y el positivismo, con

formas culturales diversas pero esencialmente semejantes defienden [...] Quien decide la "verdad" de la teoría no es la exactitud formal o la adecuación a un estado de cosas, sino la capacidad para situarse polémicamente frente a la realidad»[285].

La realidad para la mayoría de la Escuela hasta ese momento se convierte en un espejo donde se refleja el sujeto cognoscente en una expansión de la conciencia de sí, que adquiere características de narcisismo mágico. Una de las primeras objeciones que formuló Jürgen Habermas, prominente miembro de la Escuela, a esta interpretación denigratoria de la realidad social, fue que «la emancipación del individuo no debería ser una *emancipación con respecto de la sociedad*». Aquí comenzó la transformación de su pensamiento.

Como resultado de las discusiones con el filósofo hermenéutico Hans-Georg Gadamer entre 1968 y 1971, quedó bien claro para ambos que «el interés emancipatorio del conocimiento es un interés que el filósofo proyecta sobre la sociedad, pero que no proviene de la misma sociedad». Como resultado, Habermas emprendió una reformulación completa de su pensamiento crítico que denominó «el vuelco pragmático», aportando a su pensamiento lo que llamó «eje social», o sea, la consideración de la realidad social tal como es y dándole prioridad con respecto a las construcciones ideales. Esto lo llevó al desarrollo de su importante teoría de la «acción comunicativa», de ribetes completamente democráticos.

Inclusive Horkheimer y Adorno comenzaron a revisar sus presupuestos anteriores de desprecio a la realidad social y al sentido común de las personas, hacia una defini-

ción de la verdad como adecuación del concepto a la cosa, muy cercana a la definición tradicional. Adorno, al dirigir el clásico *La personalidad autoritaria*, no solo reconoce a la sociología, sino que se da cuenta de que la «personalidad fascista», objeto del estudio, aparece en todas las pretensiones de imponer sistemas sociales a las sociedades. Al reabrirse en Alemania la Escuela de Fráncfort con la caída del nazismo, esta se concentró en estudios sociológicos tales como los estudiantes en la política, sociología industrial, el antisemitismo, el conflicto social, etc.

En el último capítulo de su libro *Teoría y praxis* publicado originariamente en 1971, Habermas relata la degradación que fue sufriendo la razón emancipadora con la primacía en la cultura actual de la ciencia y la técnica, que la fueron llevando a convertirse en «un refinamiento continuado de la administración de seres humanos». «La teoría social efectiva ya no está más dirigida a la conciencia de los seres humanos que viven juntos y discuten los asuntos con cada otro, sino al comportamiento de los seres humanos que manipula.» «No interesa para nada tratar de alcanzar un consenso racional por parte de los ciudadanos sobre el control práctico de su destino».[286] El cambio con respecto a la posición anterior de la Escuela no puede ser más rotundo.

Comentando la evolución de la teoría crítica de la sociedad, Richard Bernstein en su espléndido libro de 1995 sobre la reconstrucción de la teoría social y política, da un paso más hacia adelante. Relata cómo se derrumbó el ensueño de que los sistemas teóricos eran el medio más eficaz para la iluminación y la liberación tanto del individuo como de la sociedad. «Hemos visto que lo que se ofrece

frecuentemente como conocimiento genuino de la realidad social y política torna a ser una forma sutil de ideología [...] no solamente se muestra como sin fundamentos [...], sino que esta racionalidad al ser medida por los estándares clásicos, se muestra como incurablemente irracional. Aún más preocupante es el darse cuenta de que la ciencia y la tecnología se han convertido en poderosas y denigrantes herramientas para la manipulación, la represión y la dominación, en lugar de ser el camino para el esclarecimiento y la libertad».[287] Aquí están los verdaderos enemigos del humanismo, la libertad y la democracia.

Como conclusión, hoy podemos decir, apoyados en la evolución del pensamiento occidental y en el anhelo de los pueblos, que el camino para la solución de los problemas sociales y políticos provocados en gran parte por la cultura del modernismo pasa por la democracia participativa y el tener en cuenta la realidad de las cosas para poder mejorarlas.

PARTE VIII

Los coletazos del modernismo: sacralización de la política y mundanización de las religiones

Capítulo 1
El secularismo laicista provoca la indebida sacralización de lo político

Después de dos siglos de ocultamiento —nos afirma Philibert Secretan, profesor de Filosofía Política de la Universidad de Friburgo— está emergiendo una faz oculta de la modernidad, el retorno de lo sagrado, que se inició con el Romanticismo filosófico y llega hasta Heidegger. «Fijada su mirada sobre la modernización tecnicalista y la secularización de las costumbres y las sociedades, la conscien-cia moderna es sorprendida por esta resurgencia de lo sagrado, que las más de las veces se exhibe como una rup-tura con la tradición judeocristiana. […] Lo sagrado ya no es más aquí lo contrario tradicional de una secularidad moderna, sino una duplicación dentro de la moderni-dad».[288]

Esta duplicación que revierte lo sagrado de la tradición judeocristiana, esta Otra Versión paralela opuesta a aquella y su indebida y artera penetración en la política que la des-virtúa completamente es lo que venimos tratando de mos-trar en este libro.

Buceando en las repercusiones sociopolíticas de esta contraposición, podemos encontrar el origen de esta mo-

derna sacralización indebida de la política en el reaccionario retorno del modernismo a una situación histórica anterior al judeocristianismo, de órdenes sociales del tipo que los sociólogos denominamos «orden mágico-sacral». Siguiendo a Max Weber podemos decir que solamente con la aparición del antiguo judaísmo y su continuación en el cristianismo, a lo que agregamos el nacimiento de la política en la Grecia clásica, apareció la concepción de un orden social «ético-racional» del mundo y de la política.

Visto desde el punto de vista de la sociología, el despliegue de la idea monoteísta iniciada por Israel y los profetas y su aversión hacia los ídolos se convirtió en un impulso muy dinámico hacia esta concepción ético-racional del mundo, que necesariamente debía concretarse en un rechazo de la magia como solución para los problemas de la sociedad. Max Weber pudo comprobar que en casi todas las religiones orientales los *virtuosi* religiosos dejaban que las masas permanecieran encenagadas en las tradiciones mágicas para afirmar su dominación; en cambio la influencia de estos *virtuosi* era mucho menor cuando la religión impulsaba la racionalidad ética, lo que Weber denominaba el «proceso de desmagización del mundo» *(Entzauberung der Welt)*

De esta engañosa secularización del modernismo que lleva a instaurar en la cultura: «religiones de lo temporal» (Julien Benda), «religiones del hombre» (Arnold Toynbee), «religiones seculares» (Jules Monnerot), «teologías políticas» (Julien Freund), «religiones políticas» (Raymond Aron) o «religiones sustitutivas en la política» (Eric Voegelin) vienen hablando los pensadores occidentales desde la primera mitad del siglo pasado.

En un reciente trabajo sobre el secularismo laicista, Mariano Fazio explica que este tipo de secularismo, con su eliminación de lo trascendente, lleva a una alienación cultural de las personas. Las instituciones creadas por este tipo de culturas «cortan todos los puentes con una posible instancia trascendente», fijan límites y represiones en las personas sobre sus ansias de trascendencia, sus posibilidades de emerger de lo inmanente, su necesidad «de una trascendencia que reenvíe más allá de lo visible y aferrable». Al perder un centro que los afiance en el mundo, «encuentran otros centros que se absolutizan, se sacralizan elementos terrenos que proveerán las bases para religiones sustitutivas [...]. El hombre no puede vivir en un mundo sin puntos de referencia sólidos, de ahí que esta dinámica de absolutización de lo relativo o de sacralización de lo temporal obedezca a una necesidad antropológica»[289]. También Maurice Blondel habló largamente sobre esta tendencia de las personas frente a la negación laicista, que las lleva a construirse ídolos y seudorreligiones, alienando lo mejor de sí mismas para objetivarlo y adorarlo pretendiendo extraerle la felicidad y la seguridad. La actitud supersticiosa evoluciona hacia la magia para constreñir al dios que han creado[290].

En esta misma línea, desde el punto de vista científico positivo, está uno de los más respetados sociólogos de lo religioso, Peter Berger.

En un libro publicado en 1977, *Encarando a la Modernidad*, incluye el capítulo 17 titulado «El Demonio y la pornografía de la mente moderna», entendiendo por «pornografía» la prostitución de esta mente que surge del ímpetu modernista de violar prohibiciones, «del placer de

comer el fruto prohibido». Pero esta ganancia libidinosa —nos dice—, «esta provocación pornográfica, no está dirigida contra el cristianismo, sino contra su sucesor ideológico, o sea, contra la visión del mundo de la moderna secularidad [...]. Cualquiera que todavía crea que las Iglesias en los países occidentales son instrumentos de represión está viviendo en un universo de discurso del siglo XIX. En otras palabras, es la secularidad institucionalizada la que está desempeñando el papel de censor». Y sus censores y policías «son los maestros, los psiquiatras, los periodistas y otros inquisidores del aparato moderno de la cultura. Su tarea es asegurar que ningún asunto trascendental cruce de contrabando la frontera. Es una tarea difícil, porque el mundo aplastado es también bastante aburrido».

No está de más recordar que, tal como lo comentamos en la parte V, capítulo 2, titulado «La construcción de un nuevo dios y una nueva religión», este es el punto de partida de Hegel en su trabajo «El hastío del mundo» refiriéndose al tedio, la melancolía y el aburrimiento que trajo el seco y estéril racionalismo de la cultura individualista del laicismo, que le llevó a unificar el mundo bajo el dominio del Espíritu Absoluto, entronizando en el dominio del mundo al que nosotros llamamos el Demonio.

De la importancia que tuvo el ocultismo en la actual entronización de este Absoluto en la cultura y la política actuales, hablan los sociólogos que se especializan en estos temas. Uno de los primeros llamados de atención lo hizo el sociólogo Edward Tiryakian en una presentación al congreso de 1971 de la American Sociological Association titulado «Hacia una sociología de la cultura esotérica», luego publicado en el *American Journal of Sociology* (vol.

78, n.° 3, noviembre de 1972): «El resurgimiento del ocultismo puede ser visto como otro paso en la secularización de la sociedad occidental, en este contexto como una secularización de lo demoníaco» (pág. 402). Citando a J. R. Staude, coincide en que «el marco cultural actual es similar al de la renovación cultural y religiosa del Renacimiento» (pág. 403), que es lo que venimos queriendo demostrar en este libro.

Dentro de esta misma línea, Berger concluye su exposición hipotetizando que «la actual marea ocultista (incluyendo su componente diabólico) debe ser interpretada como una resultante de la represión de la trascendencia en la conciencia moderna»[291]. Esta es la verdadera alienación de las personas que efectiviza la subcultura modernista en el mundo actual, al reprimirles sus naturales anhelos de trascender lo inmanente y al succionarles su libertad y su responsabilidad hacia los demás para entregarlas al Espíritu Absoluto que orientará a sus autodenominadas «revoluciones». Como bien afirmara a mediados del siglo xx, en 1942, Simone Weil: «No es la religión sino la revolución, el opio del pueblo». No olvidemos que el opio como alucinógeno que es, no solamente reduce al adicto a la pasividad sino que le provoca alucinaciones sustitutivas de la realidad.

Reiteramos, por enésima vez, que las «revoluciones» políticas surgidas del romanticismo modernista hegeliano inspirado en el ocultismo son: el nacionalsocialismo, el fascismo, el comunismo, el sobreviviente marxismo, el progresismo o modernismo lineal y el neopopulismo entendido como el aprovechamiento demagógico de las masas manipulándolas como un objeto material. Todos estos

movimientos impiden el verdadero progreso de los pueblos que es el pleno desarrollo humano: personal, moral y espiritual de todos y de cada uno, el desarrollo integral de todos en comunidad solidaria. Estos movimientos depositan el poder en los «iluminados», los «iniciados», las élites depositarias de las ideologías; poder que los faculta para manipular y dominar a todos los demás, arrasando con su libertad de determinación. Todos, así como sus sucedáneos e imitadores, apoyándose en la tendencia de los seres humanos a alienarse en ídolos y adorarlos, forjan culturas políticas secularizadas que llevan a la alienación de las personas comunes y facilitan su manejo mágico por parte de ellos, lo que impide su desarrollo humano integral como personas autárquicas, libres y responsables de su accionar.

De la falsa e invertida sacralización del campo de lo político surge esta magia manipuladora de las personas y su alienación por un poder superior que las trata como objetos, que es lo antitético de una auténtica democracia.

Capítulo 2
Características de las políticas sacralizadas

Por una de esas ironías de la historia del pensamiento occidental, el reconocimiento científico del orden sacral en las sociedades y de la noción sociológica de lo sagrado diferente de lo secular o profano, se impuso en las ciencias sociales gracias a un sociólogo laicista y positivista, Émile Durkheim. Ante los furiosos ataques de sus correligionarios, debió defender su posición en la famosa sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía del 27 de mayo de 1906, con estas patéticas y ejemplares palabras: «Sí, es cierto, yo insisto en conservar el carácter sagrado de la moral y yo procuro conservarlo, no porque a mi parecer responde a tal o cual aspiración que comparto o que siento, sino porque me es dado en los hechos [...]. Pienso, eso sí, que este sagrado puede ser expresado, y me esfuerzo por expresarlo, en términos laicos. Y este es, en resumen, el rasgo distintivo de mi actitud [...] delante de este sagrado, cuya existencia afirmo, mi pensamiento laico conserva toda su independencia»[292].

Hoy en día, a partir de la Segunda Guerra Mundial, esta diferenciación de los órdenes de realidad social es aceptada

por sociólogos, antropólogos culturales y hasta psicólogos.

El filósofo y psicólogo William James los llama «distintos órdenes de la realidad», el epistemólogo Julius T. Fraser los califica como «distintos *unwelts* no éticos del hombre con distintos modos de integración propia», el antropólogo E. O. James dice que «la religión en sí, independientemente de cualesquiera interpretaciones filosóficas o teológicas [...] es primeramente el reconocimiento de un orden sagrado de realidad que trasciende lo ordinario y cotidiano y que responde a unas necesidades humanas», y el sociólogo Alfred Schütz las define como «realidades múltiples con sus propios y separados estilos de existencia» y también «provincias o subuniversos de realidad» (pág. 72).

Esto nos lleva a reconocer que estos distintos órdenes de realidad, o como se los quiera llamar, tienen reglas propias de funcionamiento y de coherencia, que deben tratarse con distintos modos de discurso científico-positivo y que dan lugar a distintos comportamientos sociales.

Lo religioso se entiende mejor así, ubicándolo dentro de la cultura como lo hace hoy excelentemente el antropólogo Clifford Geertz, siguiendo a los sociólogos Parsons y Shils. Se le ve ahora más ampliamente, al igual que lo profano, como *ethos* culturales a los cuales se ajustan las acciones humanas. Para Geertz[293], la religión formula los conceptos y las motivaciones de un orden de existencia general para ejecutar ciertos tipos de actos y experimentar cierto tipo de sentimientos, en determinadas situaciones. Da significado a la realidad social y psicológica con respecto a la naturaleza fundamental de esta realidad. Es una

perspectiva frente a la vida, una manera peculiar de construir el mundo. Como puede verse, esta definición puede aplicarse perfectamente a la política sacralizada de las «religiones políticas» o «religiones sustitutivas en la política».

Veamos algunas reglas de funcionamiento y de lógica discursiva que tiene el orden social sagrado o «mágico-sacral» que caracterizan indebidamente la política, sacándola del orden secular o «ético-racional» que es el campo de significados propio de lo político.

1) «Cuando entramos en el área de significación de lo sagrado, en su subuniverso discursivo, entramos en un mundo semántico donde los términos son opuestos y donde cada uno exige automáticamente, casi diría "tautológicamente", a su contrario» (pág. 73). El término «sagrado» exige a su opuesto «profano», el término «puro» exige a su contrapartida «impuro» o «contaminado». Por eso es que en este campo, la distinción lógica al aplicarse en el campo de lo político va a convertirse en oposiciones o enfrentamientos absolutos y excluyentes.

San Agustín, que en *La ciudad de Dios* separó muy claramente los dos órdenes, como nos lo revela en las *Confesiones* hablando de su época maniquea y mágica: «En Roma juntábame yo con los que se decían *santos,* engañadores [...] también con los que se decían *elegidos*» (l. V, cap. X, 18). Esto implica semánticamente que todos los demás son «los pecadores» y «los réprobos» y que en consecuencia deben ser tratados como tales.

En esta área de significados no se pueden concebir lógicamente términos medios, ni tampoco pueden concebirse gradaciones; no se es un poco sagrado o un poco profano. «Por eso es que en este campo la distinción lógica tiende

existencialmente a convertirse en oposiciones o enfrentamientos absolutos, tajantes y excluyentes» (pág. 74).

2) Otra característica de lo sagrado es la alta emotividad que despierta, que algunos confunden con irracionalidad.

Todos los objetos, según Cassirer, son maléficos o benéficos, amigables u hostiles, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes. En este universo mágico se detectan fuerzas ocultas, conspiraciones poderosas y aterradoras, solo percibidas por los iniciados que se sienten convocados a combatirlas.

El mundo se divide entre los «buenos» y los «malos», que los «buenos» están llamados a exterminar como tarea sagrada. Como dijera el exterrorista alemán Volker Speitel en *Der Spiegel* (n.° 33, 1980), el terrorista político «se siente el amo y señor de la vida y de la muerte, determina lo que es bueno y lo que es malo. Él es juez, dictador y dios, en una sola persona».

3) Como nos enseñara Durkheim y profundizara Mary Douglas, dentro de las culturas «lo sagrado es propagatorio y lo impuro o contaminado contagia; si no se separan cuidadosamente lo sagrado y lo profano, seguirán peligrosas consecuencias» (pág. 74).

Se ve al contrario como portador de un amenazante contagio que es imprescindible eliminar.

En mi trabajo «El discurso mágico del terrorismo político actual», que fue publicado por la Unesco[294], comento numerosos casos de ejecuciones «por imputación de malignidades genéricas de las que las víctimas se presumen portadoras», y forjé el concepto de «odios categoriales» que conducen a muertes por adscripción, por imputarles el

pertenecer a alguna categoría social particularmente odiosa, amenazante o contagiosa para el dogma sagrado de los asesinos (pág. 104), sin ninguna imputación de culpa a su comportamiento concreto. Se los ve como portadores de un virus que es imprescindible eliminar para evitar la contaminación.

4) Esto nos lleva a otra característica de lo sagrado que se incorpora a la política indebidamente sacralizada: la concepción de lo sagrado, de lo santo, como separación, apartamiento o elevación sobre las cosas cotidianas; lo que implica, por un lado, la actitud reverencial hacia este, y por el otro, la imposibilidad de discutirlo, negociarlo o transarlo (la palabra hebrea para santo es *qodesh*, que significa literalmente puesto aparte o separado). Lo sagrado es lo inalterable, lo indiscutible y lo incuestionable, cualidad que se transfiere a la ideología política.

5) Finalmente, la sacralización de la política en el modernismo secularizado lleva a esta a pretender apropiarse de algo que es inherente a y exclusivo de las religiones, las idea de salvación, que junto con la idea de redención siempre se relacionó con algo trascendente, un más allá de la existencia temporal.

Esta extravagante apropiación, como bien lo especificara el sociólogo Julien Freund en un excelente artículo de 1974 titulado precisamente «Las políticas de salvación», al robarnos a los ciudadanos la actividad política democrática, nos reduce a la subhumanidad: «Un ser sin economía y sin política será por ese hecho otra cosa que un hombre»[295].

Imitando simiescamente a las soteriologías religiosas —nos dice Freund— se nos promete una sociedad perfecta

de la cual saldrán los hombres nuevos. Pero curiosamente la salvación no será para las personas actuales sino para las generaciones por venir que, a diferencia de las religiones, se salvarán colectivamente no por ningún esfuerzo personal: «En ningún caso, la salvación religiosa podía depender de la actividad política porque constituía un asunto absolutamente personal» (pág. 14). Concluye Freund afirmando que en este caso de indebida sacralización «la religión y la política se alteran groseramente contradiciéndose y caricaturizándose recíprocamente» (pág. 17).

Estas características de lo sagrado las incorporan a la política todos los movimientos surgidos del modernismo romántico hegeliano.

En cambio nosotros debemos afirmar que los criterios últimos de realidad de lo profano, que es el campo propio de la política, son el hecho y la eficacia para resolver los problemas. Su perspectiva es la del sentido común y la practicidad de las acciones.

Para caracterizar el ámbito del mundo profano, son aceptadas por los científicos sociales, en general, las precisiones que formuló el sociólogo fenomenológico Alfred Schütz.

Para este, el orden de realidad de lo profano, al que pertenece lo político, es el mundo cotidiano de objetos de sentido común, de problemas concretos de la gente y de actos prácticos, que es lo que constituye la realidad capital *(paramount)* de la experiencia humana, orden en el cual estamos sólidamente enraizados desde nuestro nacimiento. Captamos simplemente este mundo, sus objetos y sus procesos tal como se nos presentan, como parecen ser.

Dentro de lo sociocultural, es el mundo de lo dado por supuesto *(taken for granted)* que, debido a esa característica, está al alcance de la experiencia de sentido común de cualquiera que viva en una sociedad. Pero eso de ninguna manera significa que esta visión de sentido común sea estática, sino que permanentemente se corrige o se completa con la experiencia de la vida. La construcción de categorías y modelos de las ciencias sociales se funda en esta experiencia de la realidad social precientífica de sentido común, pero también inciden sobre esta, aclarándola.

En esta línea de pensamiento, el sociólogo Pierre Bourdieu, en su clásico *Le sens pratique*, critica el «abstractismo» de los estructuralistas franceses y defiende vehementemente el pensamiento práctico de las personas comunes involucradas en la vida social, como objeto material de las ciencias sociales. Denuncia acerbamente al «teorético y teoretizante triunfalismo que es parte del aire que respiran todos aquellos que reclaman el estatus de un intelectual, del cual uno puede citar las innumerables declaraciones de desdén a la incapacidad del "vulgo" para ascender a un pensamiento digno de ese nombre»[296].

La política pertenece a este campo profano y a este ámbito cultural del mundo de la vida cotidiana, lo que no excluye los valores morales compartidos, sin los cuales no hay sociedad.

Schütz nos dice que este proceso de desacralización de lo mundanal es uno de los sentidos principales del importante concepto weberiano de «racionalización» como salida cultural de «desmagización del mundo» *(Entzauberung der Welt)*. «Este término significa la transformación de un mundo ininteligible e incontrolable en una organización

que podemos comprender y por lo tanto, señorear, y en el marco de la cual la predicción es posible[297]». En el mundo mágico de la política sacralizada, en el mundo regido por las dominaciones, poderes y potestades satánicas que arrasan con la libertad de las personas, la clerecía de iniciados y manipuladores que controlan el poder político nos hace perder toda posibilidad de comprender, de predecir y por lo tanto de señorear nuestro mundo social y solo nos corresponde someternos.

En su análisis sobre el *Quijote*, nos aclara que los magos y hechiceros que lo confunden están traspasando los modos de interpretación de la realidad, de un subuniverso de discurso propio del orden mágico al orden de lo profano, y que la función de esos es trasladar el orden del reino *(realm)* de la fantasía al reino de la experiencia del sentido común. Para mí, esta función de los magos es la hazaña intelectual que perpetró Hegel como ilusionista y que siguen hoy los movimientos políticos inspirados por él, que han convertido lo político en algo imprevisible para nosotros, sometidos a sus arbitrariedades, a sus deformaciones de la realidad y a las recónditas racionalizaciones de sus actos y decisiones que nos presentan como inerrables, indiscutibles e infalibles.

Para concluir, debemos decir que este reclamo de reubicación de la política en el orden de lo profano y de la experiencia de sentido común, que es de todos, abre el camino a la democracia participativa, camino que le cerraba la inclusión de la política en el orden de lo sagrado.

Actualmente hay un peligro real de deformación de este concepto de democracia apoyada en el sentido común de las personas, sustituyéndola por opiniones desinformadas,

en gran parte debido al periodismo sensacionalista que difunde como importantes entrevistas callejeras y encuestas de opinión pública de dudoso valor («expresiones labiales» o «recuentos de narices» las llaman algunos sociólogos norteamericanos), estableciendo implícitamente una primacía de la opinión pública atomizada y desinformada sobre investigaciones más de fondo. Debido a esto, Schütz, en la frase final de su conferencia sobre «el ciudadano bien informado» o que trata de estarlo, nos alerta contra «cierta tendencia a malinterpretar la democracia como una institución política en la cual debe predominar la opinión del desinformado hombre de la calle, lo que aumenta el peligro. Es el deber y el privilegio, por lo tanto, de los ciudadanos bien informados en una sociedad democrática, trabajar para que su opinión privada prevalezca sobre la opinión pública del hombre de la calle»[298].

Con la salvedad de que, lo mismo que en el caso de los intelectuales, deberán hacerlo respetando la lógica de la política democrática, abandonando toda pretensión de imponer su opinión sobre los demás. Tal como lo aclaré en un trabajo que me publicó la Facultad de Filosofía de la Universidad Lateranense de Roma: «Deberán ingresar como una opinión, más respetable o de más peso, pero que no será más que una opinión que deberá convencer a los demás pero no imponerse»[299].

Capítulo 3
La sacralización de lo político provoca la mundanización de las religiones

La irrupción del modernismo teológico en el mundo llevó fundamentalmente a tratar de convertir a la religión en algo eficaz o activo, que fuera capaz de realizar la reforma de las sociedades y del mundo, lo que la convertiría en una «magia natural». Este objetivo de la teología, tal como lo aclaramos en la parte i, capítulo 1, se originó en el Bizancio hermetista y neoplatónico, y fue adoptado entusiastamente por los modernistas del Renacimiento italiano, los cuales pusieron en marcha un proceso cultural continuado que llega hasta nuestros días y que hemos reseñado en este libro.

Interesantemente, cuando Abbagnano en su *Diccionario de filosofía* define al modernismo teológico contemporáneo, nos dice que su principio básico es que «Dios, sobre todo, es un principio de acción [...] lo que equivale a hacer coincidir la religión con la moral, que es una de las tesis fundamentales de Loisy». En el campo de la política lleva a la afirmación de que «el cristianismo debe dedicarse solamente al progreso o el ascenso del pueblo, cuya vida en la historia es la manifestación misma de la vida divina. Ta-

les fueron, sobre todo, las ideas políticas de Romolo Murri», modernista italiano seguidor de Loisy. Podemos detectar claramente en estas posiciones teológicas la impronta del modernismo hegeliano que comentamos arriba, con su sacralización invertida de las totalidades mundanales.

Arnold Toynbee, que documentó a través de la historia el proceso de confusión entre las religiones y la mundanidad, concluye que «el extravío de las religiones superiores a través de la digresión hacia fines mundanos, ha sido una tragedia frecuentemente repetida». Nos alerta de que el resultado siempre será siniestro: «El fervor se puede elevar a la santidad, cuando se dirige en sentido religioso que es su verdadero fin; es proclive a descender a un salvajismo demoníaco, cuando se prostituye al servicio de causas profanas»[300].

Estas posiciones teológicas mundanales constructivistas llevan a las religiones influidas por ellas a conducirse frente a los problemas del mundo secular como una especie de «ciencia mundanal» o «sabiduría mundanal», que las acerca peligrosamente a asumir funciones y hasta confundir lo que desde la aparición del judeocristianismo fue lo opuesto a ellas. Esta tradición religiosa, concretada en la enseñanza de los Santos Evangelios, reiteradamente opone la «sabiduría de Dios», a la «sabiduría del mundo» que en san Pablo es locura delante de Dios.

Sé perfectamente que «sabiduría de la vida» no es «ciencia de lo social», pero veo que, en las religiones institucionalizadas, el impulso hacia el clericalismo político tiende a confundirlas de hecho, aunque en la Iglesia católica las encíclicas sociales han declarado reiteradamente que, para intervenir de esa manera en las cuestiones sociales y políti-

cas, «la Iglesia no tiene medios proporcionados ni misión alguna». También en estos casos tendemos hacia el «clericalismo de los iniciados», de los que se consideran depositarios de todas las soluciones, resultado de la influencia de Hegel y del ocultismo en la cultura actual, que afecta a muchos.

Esa desorientación de las religiones ante el naturalismo sacralizado de los modernistas ha sido percibida por muchos autores. Rotundamente lo afirma el católico Joseph Folliet en una serie de artículos de la década del sesenta sobre el ocultismo y las religiones: «El desarrollo del ocultismo es la enfermedad parasitaria de las religiones, que se dejan llevar a hacerse más sociales que interiores»[301]. El historiador británico Michael Burleigh, en su monumental historia de las religiones políticas en la Europa del siglo XX, afirma lo mismo: «La politización de las religiones es tan importante en esta historia, como la sacralización de la política»[302].

En una publicación dedicada a precisar y delimitar el campo de lo sagrado, Xavier Tilliette dedica un artículo a esta cuestión. Habla de «la ofensiva contra lo sagrado, de origen confesional». Esta ofensiva parte de la base de que el hombre «emancipado», el hombre intelectualmente adulto de la *Aufklärung* ha hecho su camino dentro de las iglesias. Tilliette dice bien, que la secularización, al retroceder teóricamente, «en su retirada ha marcado con una fuerte impronta a las inteligencias clericales». «Los encogidos teólogos de la muerte de Dios y de la ciudad secular han tomado nota de la emancipación del hombre y asignan a los creyentes la tarea prioritaria, la única que vale la pena, de contribuir a la construcción del mundo.»

Concluye que esta retirada de los teólogos está dejando el campo a los etnólogos que «son los más fieles y casi los únicos defensores de lo sagrado». Termina diciendo que la Iglesia católica está luchando contra esta falsa sacralización que acarrea consigo a la magia y la alienación. «La Iglesia en sí misma no se siente alcanzada por las acusaciones de magia y de alienación; y la jerarquía haría muy mal en modelar su actitud y marchar detrás de los secularistas, que abundan aún en los rangos clericales.[303]»

En la misma línea pero con más gracia, fustiga a estos teólogos modernistas el profesor de Filosofía de la Religión en la Southern Methodist University William Abraham. En un artículo publicado en la prestigiosa revista *The American Scholar* titulado con una expresión popular intraducible «Oh God. Poor God» (algo así como «Dios mío, pobre Dios») expresa: «Los teólogos modernistas están tan preocupados de ser pateados y echados a la cuneta por el mundo moderno, que se apresuran a tirarse ellos mismos para evitar esa fatalidad». Quieren arreglar el desorden del mundo y liberar a la gente de la opresión, con una mal digerida sociología, partiendo de la base de que «la persona moderna está inevitablemente enredada en una situación de opresión» y que esto puede arreglarse con una nueva distribución del poder. «Crucial en este punto de vista es una hermenéutica de sospecha que desenmascara la retórica de la normalidad, sondea bajo la superficie para exponer las verdaderas fuerzas operando en el mundo», como si estas se pudieran detectar tan fácilmente. «Cuando toman en serio a la filosofía, el acercamiento tiende a estar en la tradición de Hegel y Heidegger».

Nadie niega la sinceridad y buena fe de estos teólogos, pero en ellos «la pasión moral desplaza al rigor intelectual», que los ha hecho abandonar las verdaderas fuentes de la teología «que tiene sus raíces profundas en la revelación y la tradición, en el culto y la oración de la comunidad cristiana, en el temor y temblor ante el asombro del Evangelio cristiano y en la humilde dependencia de la gracia y operación del Espíritu Santo. Precisamente estas notas son lo que está faltando en el discurso teológico»[304].

Por lo que puedo saber, el movimiento teológico iniciado alrededor de 1998 que reúne a anglicanos, católicos y hasta ortodoxos, denominado *radical theology*, en su combate contra este secularismo y falsa mundanización de las religiones, se apoya metafísicamente en la naturaleza participativa del hombre que lo es tanto en lo natural como en lo sobrenatural, básicamente contraria a la teosofía de la modernidad. En esta importante posición abrevan, a mi parecer, en el seminal libro de Cornelio Fabro *La nozione metafisica di partecipazione: secondo S. Tommaso D'Aquino* publicado en 1959 que abre la puerta al reconocimiento del actuar propio de los humanos que, en la sociedad, es por naturaleza participativo y solidario.

Para los «teólogos radicales»: «El ser de las cosas es un ser de participación, un término a entender a la vez en su dimensión metafísica y social [...] el reconocimiento de esta participación metafísica constituye igualmente el verdadero fundamento de la participación social. Ya que, si creemos que tenemos un origen y una finalidad comunes, entonces deviene ontológicamente posible a los seres humanos el vivir conjuntamente en armonía»[305]. Las personas en la sociedad son agentes y no súbditos. Con esto se esta-

blecen teológica y metafísicamente los fundamentos del actual «comunitarismo político» en el contexto de una democracia participativa.

Para estos teólogos: «La modernidad se definiría esencialmente por el olvido de esta naturaleza participativa del hombre» (pág. 100) «Lo propio de la secularidad moderna es el tener orígenes teológicos, y en consecuencia, no poder ser superada sino por otra teología que pone en corto circuito la lógica secular [...]. Solo una teología adecuada y plenamente consciente de su responsabilidad social puede liberarnos» (págs. 99-101).

Esta afirmación es fundamental; para el combate contra la ideología del modernismo hay que develar y exponer sus raíces teosóficas anticristianas.

Capítulo 4
Tentativas de desmundanización de la religión en la Iglesia católica actual

Aparentemente, la Iglesia católica está comenzando a tomar la posta en este proceso cultural multirreligioso que trata de salir de la actual mundanización de las religiones institucionalizadas, mediante la teología. Bajo el pontificado de Benedicto XVI está comenzando a inclinarse hacia una mayor espiritualidad y un renovado modo cristiano de acción en la sociedad y la política; hacia un humanismo menos mágico y más religioso, optando así en la alternativa que se viene planteando en Occidente desde el Renacimiento entre el «humanismo mágico» y el «humanismo religioso», que especifiqué en publicaciones anteriores[306].

Esto no quiere decir de ninguna manera que los católicos debamos apartarnos de nuestra vocación de amor hacia nuestros prójimos, atendiendo a sus padecimientos, pero también remediando las injusticias, las exclusiones y las trabas que impiden el desarrollo integral de las personas, especialmente de los más necesitados de apoyo. Pero ahora sabemos que el camino no pasa por el llamado «cambio de estructuras» ni mucho menos por la construcción de un «mundo nuevo», para lo que no hemos sido llamados. Co-

mo dijera el actual pontífice a los obispos brasileños reunidos en Aparecida: «No olviden que la salvación de las personas se hace una por una». Y los obispos latinoamericanos en su Segunda Conferencia General reunida en Medellín en 1968, precisaron bien el asunto: «La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre que exige luego este cambio» (Declaración Final, capítulo 1).

Esta cuestión de la mundanización de la religión es más de fondo de lo que parece.

Un teólogo eximio como Benedicto XVI ubica este confuso asunto en sus verdaderos términos, como la tercera y ultima tentación del Demonio a Jesús en el desierto «que resulta ser la tentación fundamental»[307], que cobra fuerza hoy.

«El diablo conduce al Señor en una visión en un monte alto. Le muestra todos los reinos de la tierra y su esplendor y le ofrece dominar sobre el mundo. ¿No es justamente esa la misión del Mesías?» (pág. 63). Y nos aclara que «interpretar el cristianismo como receta para el progreso y reconocer el bienestar común como la auténtica finalidad de todas las religiones, también la cristiana, es la nueva forma de la misma tentación. Esta se encubre, hoy tras la pregunta: ¿Qué ha traído Jesús, si no ha conseguido un mundo mejor? ¿No debe ser esta la esperanza mesiánica?» (pág. 68).

Entonces, para responder a esta inquisición, debemos hacernos la pregunta: ¿Qué debe hacer un salvador del mundo? Para nosotros, no puede implicar el ejercicio de ningún tipo de poder mundanal porque sería una indebida

sacralización y «clericalización» de lo político y una abdicación de nuestras atribuciones ciudadanas de manejar lo político, que pertenece al campo de lo profano. Para el Papa, Jesús nos dice «ningún reino de este mundo es el Reino de Dios, ningún reino de este mundo asegura la salvación de la humanidad en absoluto [...] el que afirme que puede edificar el mundo según el engaño de Satanás hace caer el mundo en sus manos» (pág. 69). «En la lucha contra Satanás ha vencido Jesús; frente a la divinización fraudulenta del poder y del bienestar, frente a la promesa mentirosa de un futuro, que a través del poder y la economía, garantiza todo a todos, Él contrapone la naturaleza divina de Dios. Dios como auténtico bien del hombre» (pág. 70).

Para aclararnos la función del que la sociedad judía llamaba Mesías (Ungido), el enviado de Dios, comparándolo con las parodias mesiánicas modernistas de los pretendidos salvadores del mundo, nos da un ejemplo contundente.

Con sorprendente erudición nos relata la opción que debió hacer el pueblo judío entre Jesús y Barrabás, acerca de cuál de ellos debía ser liberado y cuál debía ser crucificado.

La investigación histórico-crítica actual sobre el relato evangélico aclara que, dentro del contexto político de la época, Barrabás era un famoso combatiente de la resistencia contra el imperialismo romano y que además, su nombre o seudónimo significaba «Hijo del Padre» como denominación de carácter mesiánico, o sea que lideraba un levantamiento mesiánico. Cabe hacer notar que Jesús desalentaba que se le llamara con ese título, precisamente para evitar sus connotaciones temporales.

Tenemos aquí enfrentados a dos tipos opuestos de mesías. Uno que encabeza una lucha por la libertad y la justicia de un mejor orden sociopolítico y el otro que predicaba para el mundo el amor, la humildad y el perdón de los enemigos. Poniéndonos la mano en el corazón ¿por cual de estos dos tipos de salvador optaríamos hoy nosotros, los modernos?

Esta pregunta esencial nos remite a los aspectos sociopolíticos del proceso cultural de la penetración del modernismo en la cultura de Occidente que se inició en el Renacimiento italiano y que venimos rastreando en este libro.

Cuando en la parte I, capítulo 1, sintetizamos la orientación y objetivos políticos de este movimiento, citamos las palabras cínicas e irónicas con las que su inspirador y patriarca del capitalismo europeo, el banquero Cosme de Medici, pretendió destruir la posición contraria: «Con padrenuestros no se manejan los gobiernos».

Hoy, después de quinientos años de confusión, de enfrentamientos, de guerras y de persecuciones políticas mutuas, la Iglesia católica por boca de su Sumo Pontífice Benedicto XVI, coincide en que es así, que la religión no está para manejar a la política. Lo afirma textualmente en su encíclica *Caritas in Veritate*, citando al Concilio Vaticano II, a los papas Paulo VI y Juan Pablo II: «La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer y no pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados» (Introducción, n.° 9). Pero le retruca al banquero reafirmando una posición tradicional de la Iglesia que pone el dedo en la llaga del verdadero fondo del enfrentamiento y que podríamos sintetizar en otra frase: «Pero tampoco pueden manejarse los gobiernos sin valores morales compartidos».

Esto es precisamente lo que quería eludir el naciente capitalismo.

Con esto entramos en la médula del conflicto. La burguesía capitalista, en impresionante expansión en Europa y abierta al mundo con el descubrimiento de América por los españoles y de la ruta marítima a las Indias por los portugueses, estaba iniciando su avance histórico hacia el poder político y cultural. Cada vez eran más las personas «con enormes riquezas y con poder e influencia que sentían que no podían llevar adelante sus intereses dentro del sistema moral y legal vigente. Cuando esta gente llegó a una masa crítica suficiente y al momento adecuado, consiguió romper las limitaciones del sistema anterior y establecer modos culturales convenientes para sus intereses»[308]. El desmembramiento que provoca en la cultura consigue autonomizar el campo de lo económico y el campo de lo político, de la moral, en la realidad de la cultura modernista de Occidente. A partir de esa amputación, como dijimos, este laicismo radical lleva a una oscilación entre la sacralización de la política y la mundanización de la religión.

Desde sus tiempos de cardenal, Joseph Ratzinger ha tratado de combatir esta mundanización de la religión. Basado en las experiencias de la lucha que llevaron los católicos contra el nacionalsocialismo y la represión que padecieron, comprobó que «la persecución y la exclusión por la fuerza de los católicos de la responsabilidad política, les había recuperado vigor y profundidad. […] Su esperanza propia, que no podía reemplazarse con nada, había florecido en su invencible grandeza, precisamente en los lugares carentes de esperanza terrenal, en el horror de los campos de concentración y en los tribunales del poder dominante.

Así se quiso evitar cualquier nueva mezcla de la fe con la política. La voluntad de una realización puramente religiosa del Evangelio señaló el camino a la teología, mientras que en el campo político permanecía desde luego despierta la conciencia de la responsabilidad de la fe hacia el mundo».

Afirmando esta posición, publicó en 1991 una recopilación de conferencias sobre este tema bajo el título de *Wendezeit für Europa* (Tiempo de retorno para Europa) para precisar este fundamental asunto. En su parte 3, II sobre los caminos de la teología después de la Segunda Guerra Mundial y de la caída del régimen comunista, titula a su capítulo 1 «La fe como desmundanización», y a su capítulo 3 «La politización de la fe»[309].

Comienza con una afirmación rotunda: «No he creído, ni por un momento, que la apología del Evangelio pueda consistir en la apelación a su eficacia histórica, que en su totalidad estaría todavía por venir» (pág. 56). Veremos luego cómo todo esto conduce a un nuevo modo de relación entre fe y política

Precisa claramente que la suya no es la llamada «desmundanización integral» que actualizó el teólogo protestante Rudolf Bultmann siguiendo a Heidegger, ni la de los teólogos liberales protestantes. Esta «desmundanización», nos dice, «no tendría en vista la santificación del mundo sino su radical laicización» (pág. 58). A mi parecer, esta inestable posición en el liberalismo protestante se debe a la infiltración del modernismo, tal como lo comentamos anteriormente, que llevó a muchos de sus adherentes a la colaboración con el nacionalsocialismo en el poder. Esta posición de laicismo integral los dejó carentes de recursos

teológicos que les permitieran sostenerse asentados en los sólidos cimientos de una verdad divinamente revelada.

Con el debido respeto y reconocimiento por las muchas y magníficas posiciones individuales de pastores y fieles protestantes de ejemplar oposición, como la del pastor Niemöller y muchos otros, debe reconocerse que el grueso del protestantismo apoyó al nacionalsocialismo. Recordemos la Liga por una Iglesia Alemana y la formación en 1931 de la organización de Nacionalistas Protestantes que el propio Hitler aconsejó llamar «Cristianos alemanes» para no hacerlo tan polémico. También en ese año estaban inscriptos en el Partido, 120 pastores protestantes, ocho de los cuales habían sido candidatos en las elecciones. A pesar de la famosa declaración de Barmen que rechazó ese totalitarismo que incluía a lo religioso, el grueso del protestantismo liberal continuó con el apoyo al régimen[310]. Todo esto puede explicar el prestigio que tiene hoy la Iglesia católica en Alemania, que estadísticamente ha pasado a ser la mayor denominación religiosa en el país.

La reacción opuesta de mundanización de la religión, también errada, iniciada desde 1920 con Carl Schmitt, se abrió camino a partir de los años sesenta, primero bajo la denominación de Teología Política y posteriormente en las múltiples variantes de la denominada Teología de la Liberación. Para estos movimientos, nos dice el cardenal Ratzinger: «La misión de la fe y la misión de toda teología consistiría en trabajar por la causa del "reino". La palabra clave de la fe pasa a ser un concepto político, expresión de la recta finalidad de toda buena política. La fe misma se convierte en ideología política. La política ha absorbido la fe» (pág. 69).

Estos movimientos, por distintas razones, conducen inevitablemente a sacralizar la política con todas las consecuencias que hemos detallado, pero muy especialmente llevan a la tajante escisión entre los santos, los «conscientes» por un lado, y «los enemigos» que están llamados a eliminar, sean estos las colectividades de Schmitt para los teólogos políticos, sean las colectividades que presuntamente mantienen las «estructuras de pecado y de opresión» para los teólogos de la liberación. No nos puede extrañar que esa actividad beligerante haya surgido de Hegel, como lo afirma reiteradamente Carl Schmitt en varios de sus libros. Además de hacerlo en *La época de la neutralidad* y en *Teología política*, lo razona explícitamente en un largo escolio a *El concepto de lo político* que no figura en la edición española de 1941 de sus obras: «Hegel también ha avanzado una definición del enemigo que en general ha sido evadida por los filósofos modernos. El enemigo es una otredad negada [...] y el odio por lo tanto indiferenciado y libre de toda personalidad particular»[311].

Resulta notable en todos estos movimientos de sacralización de la política, la coincidencia en el establecimiento obsesivo de un «enemigo», entendiendo por tal a agrupaciones sociales o totalidades que es necesario avasallar y reducir si se pretende avanzar en el camino de la construcción de la nueva sociedad feliz. Según Leo Strauss en su comentario a *El concepto de lo político* es más importante el concepto de enemigo que el de amigo, «porque el potencial de una lucha que existe en la región de lo real pertenece al concepto de enemigo y no al de amigo como tal» (*op. cit.*, pág. 104). A mi parecer, el odio y su consecuente

violencia sobre «el enemigo» en quien lo proyectan, es lo que da fuerza y convicción a estos movimientos.

En el caso de los teólogos de la liberación, sus propios autores la definen como Teología Política. Un importante teólogo español muy favorable a este movimiento, sostiene que «pertenece a la familia de las teologías políticas [...]. Se trata de una teología esencialmente crítica del orden establecido [...] una teología política (que) se mueve en un horizonte hermenéutico que considera lo político como el ámbito más amplio, abarcador y decisivo de la existencia humana»[312]. Este mismo autor señala honestamente como deficiencias de los teólogos de la liberación que no aclaran bien su posición frente a la violencia política, que además «no aparece claro si la teología de la liberación asume, aun con los correctivos necesarios para la América latina, el sistema democrático como forma de convivencia en libertad», y que en su posición frente a los movimientos de liberación y el populismo revolucionario, no toma la debida distancia crítica (pág. 178).

En estos movimientos mundanizantes también seguimos, pues, cayendo en posiciones violentas y antidemocráticas de construcción del mundo por parte de los que se consideran como los «elegidos» o los «conscientes», portadores del mensaje político redentor.

Ahora bien, volvamos a la línea de pensamiento del cardenal Ratzinger.

Descartadas aquellas dos concepciones erradas de las relaciones entre política y religión, la de la «desmundanización integral» y la de «mundanización de las religiones», y suficientemente aclarada la desvinculación de la Iglesia católica de la política, subsiste, como dice Ratzinger, la preo-

cupación y la responsabilidad de todo católico por la situación del mundo en el que vivimos. ¿Qué nos propone él sobre la relación de las religiones con el mundo temporal?

Un mundo más justo solamente puede construirse entre todos los miembros de cada sociedad democráticamente, con respeto a la dignidad de todos y de cada uno y en solidaridad. No necesitamos salvadores ni redentores políticos que nos lleven por delante y nos pretendan arrear como si fuéramos ganado.

Para él, si lo entiendo bien, el punto de encuentro de ambos mundos, el sagrado y el profano, no está en el campo de la teología o de la filosofía, que es el ámbito de la razón teórica donde es difícil conciliar posiciones entre personas con distintas visiones el mundo, pero sí en el campo de los comportamientos morales, que es el ámbito de la razón ética y de la conciencia ética.

Adelantó esta novedosa posición en la conferencia que debía dar por invitación de la Universidad de Roma La Sapienza, en enero de 2008, y que le fue impedido pronunciar por un mínimo grupo de profesores y estudiantes atrincherados bajo la estatua de Giordano Bruno, que no fue precisamente un apóstol de la tolerancia y del respeto por los que disentían con él, como lo pudieron comprobar los profesores de la Universidad de Oxford en su época.

Comienza aclarando que el papa y los obispos son pastores que cuidan de una comunidad, que la conservan unida manteniéndola en el camino hacia Dios. Pero esta comunidad grande o pequeña vive en el mundo. «Las condiciones en que se encuentra, su camino, su ejemplo y su pa-

labra influyen inevitablemente en todo el resto de la comunidad humana en su conjunto.»

Esto vale también para el aporte de las otras grandes religiones. Siguiendo a John Rawls sostiene que la razón ética de estas tampoco puede ser descartada en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista. «Me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma solo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas». También en su discurso de recepción al embajador de Italia el 17 de diciembre de 2010.

Se trata de sabiduría de la vida, de valores morales con vigencia universal que no se pueden despreciar impunemente. Se trata de lo que los antropólogos de la escuela de Murdock denominan «universales culturales» que se encuentran en todas las culturas de la humanidad, tal como lo demostró fotográficamente la Unesco en su emocionante libro *La familia del hombre* con escenas de la vida real provenientes de todas las culturas. Estos valores y costumbres que no se pueden dejar perder porque estructuran toda la historia de la humanidad. No pueden ser suplantados por sistemas éticos teóricos inventados por filósofos y teósofos. A esto se refiere el papa cuando habla de «la razón a-histórica que quiere construirse a sí misma».

La única manera de convivir dentro de sociedades como las nuestras que albergan culturas diversas, sin prepotencias de nadie, es atenernos a lo que Benedicto XVII calificó como «una gramática de la vida social», reglas comunes compartidas que nos permitan convivir y que surgen solo de la razón y de la ley natural que la razón puede conocer. Estas reglas, en cuanto tales, no son ni cristianas ni ateas ni budistas, por lo que todos podemos compartirlas.

En sus alocuciones posteriores, insistió reiteradamente en que el modo de la participación de la Iglesia católica y de sus fieles consiste en proponer puntos de vista para ayudar a la razón ética en la sociedad a encontrar y reconocer estas constantes universales de la humanidad que, para los cristianos, fueron instauradas por el Creador en todas y cada una de sus criaturas y que están al alcance de toda inteligencia humana si actúa de buena fe ante esa realidad comprobable.

En esta posición coincide con lo mejor de la sociología contemporánea de las religiones.

En su libro sobre el factor religioso y su influencia en la vida social, que para los críticos es el segundo en importancia después de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, el sociólogo Gerhard Lenski llega por la vía empírica a conclusiones similares[313].

En una descripción análoga a la de Joseph Ratzinger en aquella conferencia, insiste en la importancia que tienen para la sociedad actual todas las grandes religiones como experiencias de la humanidad: «No podemos evitar ser impresionados por su continuidad y estabilidad enfrentando cambios revolucionarios del orden económico. Credos formulados hace mil quinientos y más años son todavía

aceptados como afirmaciones definitivas de fe por grupos mayoritarios. [...] No podemos seguir ignorando este significativo hecho de continuidad» (pág. 337). «La herencia social de las organizaciones religiosas no es solamente una fuente de continuidad y estabilidad; es también una fuente de cambio y desarrollo» (pág. 341). No hay ninguna razón aceptable para depreciar estas experiencias de la sabiduría acumulada de la humanidad.

En un subcapítulo titulado «El impacto de las religiones en las instituciones seculares», comprueba que, contra lo que piensa la gente, el verdadero impacto no está en las campañas organizadas para reformar la sociedad. «De lejos más importantes son las acciones diarias de miles (o millones) de miembros cuyas personalidades han sido influenciadas en menor o mayor medida por su exposición de toda una vida al grupo y su subcultura» (pág. 343). Ante esta comprobación —nos dice— ya no se puede seguir compartimentalizando el pensamiento y la acción en los llamados «hombre económico» y «hombre político» porque es el «hombre total» el que actúa en la sociedad.

Para concluir. El que fuera Sumo Pontífice redondeó su novedosa posición sobre el lugar de las creencias religiosas en el proceso político en el adecuado escenario del palacio de Westminster, sede del Parlamento británico, ante los más importantes dirigentes políticos del Reino Unido.

Comenzó recordando la actuación del canciller Tomás Moro que fue allí juzgado, «para reflexionar con ustedes el lugar apropiado de las creencias religiosas en el proceso político».

Tanto en el campo económico como en el campo político —nos dice— la dimensión ética tiene tal alcance que

ningún gobierno puede permitirse ignorarla, como lo demuestra la crisis actual. Ahora bien «¿En nombre de qué autoridad pueden resolverse los dilemas morales?». Esto nos conduce al punto central de la cuestión: «¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos». «En otras palabras, la religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una contribución vital al debate nacional».

La ovación de pie que sucedió al discurso cambió el clima de la visita e inauguró una nueva etapa de las relaciones entre el papado y Gran Bretaña. Asimismo nos entusiasmó a los defensores del concepto secular de la política.

PARTE IX

El reino del odio, la violencia, la mentira y el miedo.
Posibles salidas del encierro

Desde que Martin Buber y Emmanuel Lévinas recuperaron el concepto bíblico y talmúdico del Otro como constituyente de toda personalidad, se propagó en la actual filosofía social el reconocimiento de que la persona humana es un ente relacional y participativo. A esta corriente filosófica se agrega la innovativa presentación que hizo Pitirim Sorokin al XVIII Congreso Internacional de Sociología de 1959 de su trabajo titulado «La misteriosa energía del amor», demostrando el poder social del amor altruista y cómo acumularlo, concentrarlo y distribuirlo mejor en las sociedades para curarlas de muchas de sus patologías. Reconociendo esto, la Universidad de Harvard, con importantes donaciones privadas, instaló el Harvard Research Center for Creative Altruism con Sorokin a su cabeza, el cual reclutó a un prestigioso grupo de colaboradores: sociólogos, psicólogos, filósofos y estudiosos de las religiones. Las numerosas investigaciones y publicaciones producidas dieron lugar a profundos cambios en cada una de estas ciencias. Hoy, en el mundo científico se ve claramente que las personas y las sociedades no son meros objetos naturales para ser manipulados, como creía el modernismo, sino que tienen desarrollos proactivos propios y que los grupos y las sociedades responden activamente co-

mo unidades de acción a los cambios y los desafíos que se les presentan y no reactivamente y de modo mecánico.

Después de todo este cambio cultural, ya no se puede seguir viendo a las sociedades como si estuvieran compuestas por personas solas y aisladas y mucho menos que su fundamento sea el odio, el antagonismo y el enfrentamiento. Sin solidaridad y afecto mutuo no hay sociedad, hay solamente un amontonamiento de individualidades.

La persona humana, a diferencia de los animales, tiene desde su nacimiento un largo periodo de dependencia que requiere el cariño y la atención incondicional de sus padres. Esta situación relacional, si se realiza normalmente, le permite su desarrollo como persona y le produce una sensación de completitud. Cuando llegue a su adolescencia, este cariño recibido hará que, a su vez, haga lo mismo con sus hijos en su etapa de dependencia.

En el caso polar contrario, como lo han comprobado los estudios sociológicos sobre los llamados «niños ferales» (casos de aislamiento extremo), estos quedaron estacionados en su desarrollo en un estado cuasianimal que, si dura demasiado tiempo, resulta imposible revertir.

Uno de los integrantes del Centro para el Altruismo Creativo de Sorokin, el psicólogo Abraham Maslow, estableció entre las necesidades del ser humano para su desarrollo integral, las que denominó necesidades del ser que deben ser satisfechas adecuadamente, además de las necesidades biológicas y fisiológicas: necesidades de seguridad, orden social y estabilidad; necesidades de pertenecer y amar entablando lazos afectivos; necesidades de estima e independencia; necesidad de autoactualización que lleva a las personas a realizar todas sus potencialidades, incluso

las de trascendencia. Para que cada uno realice autónomamente su exigencia ontológica de desarrollo pleno, deben ser satisfechas todas estas necesidades.

Resumiendo: la vida psíquica y la formación de la personalidad dependen de establecer continuadamente lazos, contactos o vínculos de simpatía con las personas y con el mundo que nos rodea. Los estudios de patología mental nos muestran que en muchos casos la angustia proviene de que el enfermo se ha encerrado en sí mismo cortando los vínculos con el ambiente social que lo circunda reprimiendo lo que siente. Estas enfermedades nos enseñan que nadie puede vivir aislado del universo y extraño a todas las demás personas, en una situación total que puede calificarse como infernal. No se puede vivir humanamente en sociedades de odio, de violencia, de mentira y de miedo.

Para algunos psicólogos como el profesor Étienne De Greeff, director del Centro de Criminología de la Universidad de Lovaina, que elaboró la metáfora de «vivir en el infierno» para aclarar estas situaciones de la vida cotidiana moderna, hay básicamente dos tipos diferentes de relacionamiento con el Otro: el modo de relacionamiento por la simpatía y el amor, y el modo de relacionamiento por el instinto de defensa y la agresión. El primero está caracterizado por una inhibición de la agresividad y se percibe como un estado de alegría, un estado de completitud, de fe, que se quisiera conservar y consolidar. En el segundo «El hombre que viviera esta situación extremosamente estaría dominado por sus funciones de defensa y de agresión, pondría todo bajo leyes, dominaría todo, sería el amo del mundo; pero estaría, al mismo tiempo, amputado de toda relación por el hecho de su inhibición afectiva total […].

En el orden afectivo sería la reducción a un ateísmo absoluto»[314]. Lo normal es mantener un equilibrio con primacía del primer modo como orientación general en la vida. Pero cuando el individuo se concentra en el modo de defensa y agresión, entramos en el infierno individual y social. «No nos podemos asombrar —nos dice— de que la psicología que crece a la sombra de estos mecanismos poderosos sea una psicología de esclavo [...]. En un orden totalitario, en un orden social rígido y duro, en un régimen de ocupación por un partido, la psicología de los individuos se caracteriza por la abstención con respecto al otro» (págs. 50, 51). Cualquiera puede ser un delator, cualquiera puede ser un enemigo escondido.

Como sintetizó el asunto el politólogo búlgaro Tzvetan Todorof en una entrevista al diario *La Nación* de Buenos Aires: «Los totalitarismos se nutren de la noción de enemigo» (25-11-2009).

Pocos han concebido esta situación infernal, estos reinos de odio y de violencia dándoles características satánicas. Uno de ellos ha sido Fiodor Dostoievski, que tituló a su novela de denuncia sobre estos portadores de odios y violencia *Los endemoniados,* a la cual prologó con una cita del Evangelio de Lucas sobre el endemoniado de Gerasa cuyos demonios se aposentaron en una piara de cerdos que se arrojaron al mar (Lucas 8, 26-34). Quizá nos está sugiriendo que los actuales cerdos endemoniados, con sus odios y violencias contra sus hermanos, han preferido quedarse entre nosotros. También Jacques Ellul ha titulado su libro de 1973 sobre los que adhieren a «religiones políticas» *Los nuevos posesos*.

Los seguidores políticos de Hegel que deifican al satánico Espíritu Absoluto y a sus poderes, dominaciones y potestades como orientadores de voluntades, sabiéndolo o no, han deificado a sus sociedades y Estados, atribuyéndoles engañosamente a estas «totalidades orgánicas» poderes salvíficos y redentores. El individuo que desea salvarse o redimirse o simplemente elevarse por sobre los demás, necesariamente debe identificarse plenamente con estas totalidades disolviéndose en ellas, porque la salvación no está en él, sino en la totalidad. De acuerdo con el concepto kantiano de divinidad solo tiene hacia ellas deberes imperativos, pero no puede reclamar de ellas derechos. Estas seudodivinidades espantosas requieren total sumisión.

Si el Espíritu Absoluto que preside estas religiones políticas es dios, evidentemente no puede equivocarse nunca; sus Estados se tornan omnisapientes e indiscutibles. Ante cualquier error, cualquier política que no resulte bien, siempre la culpa es de otro, de cualquier individuo o grupo que será acusado de saboteador, de enemigo del pueblo o de traidor escondido. Así, abundan las delaciones, las sospechas, el control sobre todos, las policías políticas, las denuncias y las purgas periódicas. También el acallamiento del periodismo para que los errores no se hagan públicos.

Los individuos son cada vez más manipulados y dirigidos por medio de la propaganda y la presión psicológica. Ya dejaron de ser ciudadanos para ser súbditos, psicológicamente esclavos dependientes de los que ocupan el poder.

Eric Voegelin, que ha caracterizado admirablemente a estos regímenes desde el punto de vista de su orientación seudorreligiosa, en su ya citada *Science, politique et gnose*, sintetiza sus características comunes en dos: "«a prohibi-

ción de cuestionar» y «la compulsión a engañar» deformando o negando la realidad, como lo comentamos ampliamente en nuestra parte VI.

Para comprender esta actitud básica en su médula tenemos que admitir con Hans Urs von Balthasar en *La esencia de la verdad*, que la verdad implica el amor a la realidad, al objeto de conocimiento. En cambio Satanás, tal como lo pinta el ocultista Goethe en *Fausto*, odia todo lo creado que merecería ser aniquilado. Para la tradición judeocristiana Satán es el padre de la mentira. Como lo supieron ver bien los Profetas de Israel, especialmente Jeremías, existe un «círculo infernal» de realimentación entre la mentira y la violencia unida al odio, que facilita su propagación[315]. Esta relación entre violencia y mentira sobre el ser en las sociedades, aparece en el Evangelio de Juan en las palabras de Jesús a los que quieren matarlo: «Ustedes tienen por padre al Demonio y quieren cumplir los deseos de su padre. Desde el comienzo él fue homicida y no tiene nada que ver con la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando miente habla conforme a lo que es, porque es mentiroso y padre de la mentira» (Juan 8, 44).

Desde hace novecientos años Tomás de Aquino nos previno sobre esto y cómo se va a canalizar: «El Anticristo —nos dice— *decipiet per potentiam saecularem*; o sea, que engaña o desorienta por medio de las potencias seculares. Estas son hoy: Estados, gobiernos, poderes mundanales y medios masivos de comunicación» (*Comentarios* a la Segunda epístola a los Tesalonicienses, lección 2-20).

Algún sociólogo contemporáneo ha justificado esta inferencia que hacemos: «Cuando uno descubre que hay una mentira, sobre todo si está muy organizada a través de los

medios de comunicación en los cuales se trata de distorsionar la verdad, y al mismo tiempo hay mucha violencia escondida o abierta unida a la mentira, sabe que ahí no está ocurriendo solo un problema socioeconómico, porque donde hay mentiras y homicidios, está el padre de la mentira y el que es homicida desde el principio».

Nadie tiene por qué creer en estas generalizaciones interpretativas que hacemos, no se trata de afirmaciones apodícticas, sino de afirmaciones teológicas o teosóficas, como las que hacen Hegel o los ocultistas y que convencieron a muchos, pero que en nuestro caso dan una explicación bastante satisfactoria de las avalanchas catastróficas de mentiras orgánicas, violencias políticas, exterminios masivos aplaudidos por muchos y maldades generalizadas en el mundo contemporáneo, que lo están convirtiendo en un infierno en la Tierra. La explicación que estoy brindando da cierta coherencia a fenómenos masivos que suceden y que desconocemos por qué ocurren y para los que no son suficientes las meras explicaciones psicológicas o sociológicas. El que tenga una explicación más abarcadora, que nos dé la clave para interpretar mejor estos horrores actuales, será bienvenido.

Pero dejemos este campo de las creencias y demos la palabra a los científicos sociales. Un etnólogo de las religiones como René Girard en su clásico *La violence et le sacré*, que causó conmoción cuando se publicó en 1972, al realizar un estudio comparativo de las religiones en su origen nos alertó sobre la vinculación originaria de lo sagrado con la violencia y el asesinato ritual. En un libro posterior titulado *Je vois Satan tomber comme l'eclair*, de 1999, nos ilustra sobre el funcionamiento de estas oleadas satánicas

de violencia, vinculándolas «con la entidad que en hebreo se llama Satán y en griego Diablo».

No podemos dejar de atribuir, además de a las usuales explicaciones naturalísticas, a poderes sobrenaturales malignos las oleadas de violencia homicida contagiosa, que permanentemente sacuden a los pueblos, y que Girard considera originadas primordialmente en un mecanismo satánico de «contagio mimético de la mentira y de la violencia» que se propaga ayudado por la ignorancia. Casos horrendos como el holocausto del pueblo de Israel, el genocidio de millones de armenios, la muerte por hambre de millones de *kulaks* desplazados en la Unión Soviética, las masivas matanzas mutuas entre serbios y croatas o el asesinato masivo de habitantes urbanos ordenado por Pol Pot en Camboya, y muchos otros, todos fueron apoyados y aplaudidos por millones de seguidores.

«El mecanismo victimario no funciona sino en virtud de la ignorancia de aquellos que lo hacen funcionar. Ellos se creen en la verdad, aunque en realidad están en la mentira. El "fondo propio" del diablo, aquel del cual extrae sus mentiras, es el mimetismo violento que no tiene nada de substancial». «Lejos de parecer demasiado absurdo para merecer nuestra atención, el tema evangélico contiene un saber incomparable acerca de vinculaciones entre los hombres y las sociedades que resultan de estos puntos de vista al respecto. Todo lo que yo he dicho sobre Satán concuerda perfectamente con el análisis de los escándalos que anteriormente nos habíamos permitido formular»[316].

Un camino humanista de salida del encierro: la desmagización de la política y su democratización

Planteadas así las cosas con mayor profundidad, podemos esbozar algunos caminos de salida de esas situaciones sociales y políticas que podemos calificar metafóricamente como infernales.

Evidentemente, planteadas así las cosas, el dilema y la opción aparecen bien claras. Se trata de optar si queremos, para nuestra vida social y política, por el camino del odio y la violencia o por el camino del amor y de la paz. A la cultura del odio y de la violencia que nos abruma, solamente podemos confrontarla construyendo aquello que denominó el papa Pablo VI, «la civilización del amor».

Pero ante todo, en el empleo de estos conceptos, hay que evitar su banalización y su apariencia de beatería.

El monje trapense Thomas Merton, un apóstol de la no violencia, nos alertó acerca de este peligro en el que pueden caer los ciudadanos de buena voluntad que prefieren el camino del amor y de la paz, en un comentario sobre Bloom, el personaje de James Joyce en el *Ulises.*

Olvidando que en su vida real es un sometido de inocuo accionar, Bloom entra en una discusión con un grupo de guerrilleros del IRA irlandés en un típico *pub* de Dublín. Les endilga a estos matones, que Joyce simboliza como «los cíclopes», una serie de frases hechas, de vacías generalidades, como que «el amor es superior al odio» y «el pacifismo va a triunfar sobre la guerra» entre las carcajadas y el enojo de los otros. No entiende que la ruptura entre el lenguaje y la comunicación entre las personas es parte de la disrupción que trajo el modernismo a la cultura de Oc-

cidente. Comenta Merton que «la dinámica real de la no violencia puede ser considerada como una purificación del lenguaje, una restauración de la verdadera comunicación a nivel humano, en un momento en que el lenguaje ha sido vaciado de sentido por el mal uso y la corrupción. La no violencia significa comunicar amor, no en palabras sino en actos. Sobre todo, la no violencia se refiere a transmitir y defender la verdad que ha sido obscurecida y corrompida por los términos engañosos de la política»[317]. Solamente así podremos romper este círculo infernal que nos envuelve.

Dentro del esquema de comprensión que venimos planteando en este libro, la tarea intelectual más importante sería entonces denunciar y combatir con razonamientos y acciones prácticas, la engañosa sacralización de lo político que lleva inevitablemente a la manipulación mágica y a la violencia sobre las personas y las sociedades.

Simone Weil decía que el actual universo político está pleno de mitos y monstruos que se nos presentan como absolutos, cuando son palabras vacías, peor aún, naderías, cuya única substancia consiste en llevarnos a la violencia política y a inmolarles ritualmente vidas humanas, a sacrificar en su culto el destruir y ser destruidos. En una profunda interpretación dice que esto es la substancia de la idolatría, estar dispuestos a dar realidad a nadas metafísicas, ofreciéndoles sacrificios e inmolaciones. Si pensamos bien, esto es comprometerse con una falsedad, someterse a una no entidad convirtiéndola en un objetivo absoluto, es propiamente *idolatría* en el sentido bíblico. Es así como los hombres destruyen totalmente las realidades presentes y terminan alienándose a sí mismos a objetos vacíos e irreales.

Esta deshumanización y entrega de sí constituye para ella la verdadera alienación.

Así se entiende más plenamente la máxima evangélica: «La verdad os hará libres». Por eso pudo decir que la revolución es el opio del pueblo.

Resulta imprescindible reafirmar de una vez por todas como principio general de actuación política para todos, que los propietarios y dueños de la sociedad somos nosotros los ciudadanos y que los gobernantes son nuestros mandatarios designados para solucionar nuestros problemas societarios y no para imponernos sus desvaríos y sus modelos de sociedades perfectas.

El engaño en que la política inspirada por Satán envuelve a los individuos alienándolos, puede develarse utilizando el sentido común y estableciendo claramente —como insistimos anteriormente— que lo político no es sagrado y que la política pertenece exclusivamente al campo de lo profano. Los problemas de la sociedad, los problemas de la gente no se solucionan con ideologías ni enunciando generalidades, sino definiéndolos concretamente y afrontándolos con soluciones adecuadas, con el aporte de los afectados y de los ciudadanos bien informados. Esto es democracia real. Jean Piaget, en sus *Estudios sociológicos,* nos recomendó insistentemente la necesidad de descentrar los conceptos políticos con respecto a las ideologías y las concepciones idealistas de la sociedad y de ponerlos en relación operatoria con las acciones concretas sobre las que reposa la vida social[318].

Pero el necesario punto de partida es tratar de conocer cabalmente los principios teóricos errados que introdujo en la política la subcultura modernista.

A través de este libro, especialmente de sus partes VI, VII y VIII, hemos ido pasando revista a los principios y las consecuencias políticas del movimiento modernista que se inició en el Renacimiento italiano ayudado por la expansión del poder del capitalismo europeo. Hemos mostrado los principios básicos que inspiraron esta cultura del modernismo y que legitimaron el poder de algunas personas para manipular y acondicionar a todas los demás, ahora debilitados por la falta de sentido de sus vidas y su carencia de apoyos sólidos en la realidad, sumados al aislamiento y la escasez de contactos vitales con los demás miembros de sus sociedades. Cualquier democracia real se hace imposible en una cultura que enseña a despreciar la realidad, e impone falsas «verdades» y la postulación de «enemigos» que deben ser eliminados. En cada uno de los temas he tratado de exponer sus resultados antidemocráticos y antihumanos. De allí pueden surgir algunas soluciones y a ellos me remito.

Resulta imprescindible, entonces, denunciar el vacío y el engaño de estos «modelos de sociedad», de estas consignas políticas mentirosas absolutizadas, producto de una falsa sacralización de la política, que nos pretende envolver a todos y deshumanizarnos como personas.

Las ideologías y las consignas generales que no tienen por objeto las relaciones concretas entre las personas y los grupos son abstracciones evasivas que solamente llevan a enfrentarnos belicosamente. No nos sirven para solucionar los problemas, porque al simplificarlos, ocultan y destruyen su realidad, lo que impide tomar medidas concretas para solucionarlos.

Para afrontar los problemas sociales en forma humana, hay que tener amor y compasión, pero para problemas como el hambre y la miseria, hay que tener vergüenza. Todo lo demás es evasión para no hacerse cargo.

Notas

1 La primera cita es de la *Apología* y la segunda de *Conclusiones mágicas*, transcriptas por Edgar Wind en *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1972, pág. 115 y comentarios en notas 37, 38 y 39.

2 Para mostrar el arraigo de esta peregrina idea en el modernismo, que llega incluso hasta el pensamiento contemporáneo, señalamos que, tanto Benedetto Croce como Antonio Gramsci, al interpretar la *ferocia* en Maquiavelo, la ferocidad de las bestias de presa en los hombres, que debe utilizar el político, coinciden en considerar esta pasión como un momento fundamental de la política. Véase A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, págs. 70 y 76.

3 E. Wind, *op. cit.*, págs. 75, 76 y nota 57 con una erudita selección de textos sobre la ira provenientes de pensadores del Quattrocento.

4 De la inmensa bibliografía sobre este tema, recomiendo por su seriedad y concisión dos trabajos de la historiadora británica Frances A. Yates del famoso Instituto Warburg: su clásico *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1964 (hay traducción española de editorial Planeta), y el posterior *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Acerca de la influencia de estas creencias mágicas en las modernas políticas románticas de los socialismos nacionalistas e internacionalistas, puede verse mi libro: *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, anexo I: «El romanticismo político de la Edad Moderna como organicismo».

5 Ver Eugenio Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986, pág. 78, y los textos que transcribe de León Battista Alberti (págs. 79-80) y de Niccolò Maquiavelo (págs. 168-169) en este sentido.

6 Maurice de Gandillac en la Introducción a *Œuvres choisies de Nicolas de Cues,* París, Aubier, 1942, pág. 27.

7 En el año anterior (1484) había emitido la bula *Summis Desiderantes* que ordenaba severas medidas contra los magos y las brujas en Alemania. Él fue quien nombró a Torquemada gran inquisidor de España y a los frailes Heinrich Kramer y Jacobus Spranger (los autores del famoso *Malleus Maleficarum*) como inquisidores en Alemania, Suiza y Bohemia-Moravia. Para aclarar que no era a las brujas o los brujos lo que se perseguía sino a la magia y el maleficio, puede verse el erudito y revolucionario estudio del historiador judío Norman Cohn: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980, caps. 8, 9 y 10.

8 Para mayores precisiones sobre la política mágica puede verse mi libro *Democracia práctica: para una ciudadanía con sentido común*, Buenos Aires, Emecé, 2004, tercera parte, «Política en acción», cap. 1, «Dos puntos de partida opuestos: el mágico y el democrático».

9 Con distinta terminología, esta es la conclusión a la que llega el interesante libro de J. G. A. Pocock, *The Maquiavellian Moment*, Londres, Princeton University Press, 1975.

10 Voltaire, Prefacio a *El antimaquiavelo* de Federico II de Prusia, Buenos Aires, Quadrata, 1943, pág. 11.

11 James Burnham, *The machiavellians: Defenders of freedom*, Nueva York, John Day, 1943, pág. 40. Resulta tan increíble calificarlos como «defensores de la libertad» como haber erigido en la Universidad de Roma un monumento a Giordano Bruno como «mártir de la democracia» a quien calificó Guido de Ruggiero como el más antidemocrático de toda la filosofía.

12 Ioan P. Coulianu, *Eros and magic in the Renaissance* (con Prólogo de Mircea Eliade), The University of Chicago Press, 1987, págs. 88-89.

13 Ibíd., Las citas son de págs. 88-89.

14 Ibíd., pág. 95.

15 Julius Evola, *La tradición hermética*, Barcelona, Martínez Roca, 1975, pág. 268. Entre paréntesis mío.

16 Baltasar Castiglione, *El Cortesano*, el Cuarto Libro, n.º 19. Intervención del Signor Gasparo. En el fondo el objetivo es reingresar, irrumpir, en el Paraíso perdido del que fue expulsado injustamente el hombre debido a su pecado original.

17 Véase *Democracia práctica*, *op. cit.*, pág. 28.

18 Texto transcripto en Eugenio Garin, *op. cit.*, págs. 173-174.

19 Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI e siècle*, París, Vrin, 1977, pág. 120.

20 *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro,* Madrid, Taurus, 1966.

21 Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, números 691 a 694.

22 Ibíd., números 706 a 712.

23 Ver sus Cartas en Eugenio Garin, *El Renacimiento italiano*, *op. cit.*, págs. 25-30.

24 Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1992, pág. 164.

25 Para la información que avala estas afirmaciones, ver José Enrique Miguens, *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, parte I, cap. 5, «La desaparición de la *Política* de Aristóteles».

26 Luc Brisson, «El mundo bizantino y la cultura griega», en Monique Canto-Sperber y otros, *Filosofía griega*, vol. 2, *La filosofía en la época helenística*, Buenos Aires, Docencia y Fundación Hernandarias, 2000, págs. 757-758.

27 Ibíd., pág. 757.

28 Ibíd., pág. 759.

29 Francisco García Bazán, «El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los gnósticos», en *DIADOKHÉ. Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana*, vol. 3, n.º 1-2, 2000. *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*, parte I, cap. 5, «Los gnósticos de Plotino», Buenos Aires, Castañeda, 1978.

30 Monique Canto-Sperber, *Filosofía griega*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 859.

31 Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1953, pág. 228.

32 M. Canto-Sperber, *op. cit.*, págs. 858, 859 y 869.

33 Nilsson, *op. cit.*, págs. 170 y 232.

34 D. M. Nicol, «Byzantine political thought», en *The Cambridge history of medieval political thought*, Cambridge University Press, 1988, págs. 75-76.

35 Canto-Sperber, *op. cit.*, vol. 2, págs. 758 y 759.

36 Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, t. III/1, «De Mahoma al comienzo de la Modernidad», Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, pág. 262.

37 Plutarco, *Isi et Osiris*, París, L'Atelier du livre, 1925, pág. 226 (subrayado mío).

38 Contra Aristóteles que oponía a *despotiké* la *politiké arché*, el tipo de gobierno que no es dominación. Ver José Enrique Miguens, *Desafío a la política neoliberal*, *op. cit.*, pág. 22.

39 Para un análisis sociopolítico de esta sociedad trifuncional según la definición de Georges Dumézil, ver mi libro *Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática*, Buenos Aires, Emecé, 1994, parte III, cap. 1, págs. 97-118.

40 José Enrique Miguens, *Política sin pueblo*, *op. cit.*, págs. 83-84. Platón, *La República*, cap. V, 459d.

41 Ibíd., pág. 81, *La República*, 433a y b.

42 Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, t. III, Madrid, BAC, 1966, pág. 99.

43 *The Cambridge history of medieval political thought*, *op. cit.*, pág. 79.

44 Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, pág. 131.

45 George Gordon Catlin, *Historia de los filósofos políticos*, Buenos Aires, Peuser, s/f, pág. 217.

46 *Op. cit.*, parte III, «El revés de la trama: la realidad política del platonismo», caps. 1, 2 y 3.

47 Las respectivas citas bibliográficas y una ampliación de este tema pueden verse en mi *Política sin pueblo*, *op. cit.*, parte III, cap. 2, «Platón y su proyecto político concreto», y notas en págs. 91-92.

48 Harol Cherniss, *The riddle of the early academy*, University of California Press, 1945, págs. 67-68. También Pierre-Maxime Schuhl, «Platon et l'activité politique de l'Académie», *Revue des études grecs*, t. LIX-LX, años 1946-1947. Nadie discute hoy esta orientación práctica (de la Academia).

49 Demóstenes: *II.ª Filípica*, 21 y 22; *III.ª Filípica*, 26, 27 y 33; *IV.ª Filípica* (hoy aceptada como auténtica), 4, 5, 11 y 15; *Sobre los asuntos del Quersoneso*, 40-43.

50 J. E. Miguens y M. D. Boeri, «¿Qué hacían los miembros de la Academia Platónica?», Rev. *CIAS* del Centro de Investigaciones y Acción Social, año XLII, n.º 420, marzo de 1993, págs. 33-48.

51 Pierre-Maxime Schuhl, «Platon et l'activité politique de l'Académie», *op. cit.*, págs. 46-54.

52 George Santayana, *Three philosophical poets*, Cambridge, Harvard University Press, 1944, pág. 78.

53 Lorenzo Valla, *De Constantini Donatione*, transcripto en Eugenio Garin, *El Renacimiento italiano*, *op. cit.*, pág. 198. También L. B. Alberti, *Pontifex*, en págs. 200-201.

54 Arnold Toynbee, «Russia's byzantine heritage», en *Civilization on trial*, Nueva York, Oxford University Press, 1948, pág. 164.

55 Trata detenidamente la nueva interpretación Manfred Riedel en *Metafísica y Metapolítica*, *op. cit.*, Segunda Parte: «La tradición aristotélica y la transformación del lenguaje político en la época moderna».

56 «El *Fausto* de Goethe y la filosofía del Renacimiento», en Wilhelm Windelband, *Preludios filosóficos*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1940.

57 Ibíd., págs. 140, 144, 145 y 151 respectivamente.

58 Raymond Klibansky, *El filósofo y la memoria del siglo*, Barcelona, Península, 1999, pág. 123.

59 Ernst Bloch, *La philosophie de la Renaissance*, París, Payot, 2007, pág. 33.

60 Para la documentación sobre este asunto puede verse mi libro *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, parte I, cap. 5, «Desaparición de la *Política* de Aristóteles».

61 Peter Green, *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*, Londres, Thames & Hudson, 1990, Prefacio, págs. XV y XVI.

62 *The Oxford history of the classical world. Greece and the hellenistic world*, Oxford University Press, 1991, págs. 309, 315 y 318.

63 Pierre Vidal-Naquet, *Ensayos de historiografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, primera parte, «Flavio Arriano ante dos mundos», págs. 65-66. Entre paréntesis, míos.

64 Ver José Enrique Miguens, *Desafío a la política neoliberal, op. cit.*, parte II, cap. 4: «La justificación del derecho a mandar a los otros» y «Las superioridades alegadas son inconmensurables».

65 Gerhard Aalders, *Political thought in hellenistic times*, Ámsterdam, Hakkert, 1975, págs. 2-3.

66 Ibíd., pág. 1.

67 Ibíd., págs. 20 y 22.

68 Ibíd., págs. 100 y 105.

69 Adriana Beatriz Martino, *El mundo griego: perspectiva sociopolítica*, Buenos Aires, Fundación Universitaria Hernandarias, 1995, pág. 249.

70 Christian Meier, *The greek discovery of politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, págs. 5, 3 y 6.

71 Jürgen Gebhardt, «The origins of politics in Ancient Hellas: Old interpretations and new perspectives», en J. M. Porter (ed.), *Sophia and Praxis: The boundaries of politics*, Nueva York, Chatam House, 1984, pág. 1.

72 Trato extensamente el asunto en José Enrique Miguens, *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, *op. cit.*, parte II, cap. 2. La cita es de pág. 93.

73 Analizo detenidamente el tema en: José Enrique Miguens, *Democracia práctica: para una ciudadanía con sentido común*, *op. cit.*, parte VI, cap. 2, «Deformaciones modernas de la conversación social dialogal» y «Cultura de masas y política antidemocrática».

74 Robert N. Bellah, «Religious evolution», en *American Sociological Review*, XXIX, 1964. Las clasifica como: religión primitiva, arcaica, histórica y moderna.

75 Samuel N. Eisenstadt, «Heterodoxia, sectarismo y dinámica de las civilizaciones», en revista *Diógenes* del Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas de la Unesco, n.° 120, Invierno, 1982, pág. 8.

76 Clifford Geertz, «Religion as a cultural system», incluido en M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion*, Londres, Tavistock, 1968, pág. 4. «Ethos, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados», en *A interpretação das culturas*, Río de Janeiro, ZAHAR, 1973, cap. 5.

77 Pitirim Sorokin, *Social and cultural dynamics*, Nueva York, American Book Co., 1.ª edición en 4 volúmenes, ver vols. 1, 2 y 4.

78 Eisenstadt, *op. cit.*, pág. 9.

79 Émile Poulat, *La crisis modernista*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 20.

80 Poulat, *op. cit.*, págs. 82-83.

81 Puede consultarse mi crítica formulada desde el punto de vista de la lógica y de la epistemología actual, en «Sociología de la religión y clericalismo sociológico» en revista *Cias* del Centro de Investigación y Acción Social, año XXX, n.° 306, septiembre de 1981.

82 Hace dieciséis años señalé el anacronismo de estas tentativas en «Viejas y nuevas formas de indagación científica», Revista *Criterio*, año LXIII, n.° 2061 del 22-11-1990.

83 Paul Johnson, *La historia del cristianismo*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1989, pág. 427.

84 John Henry Newman, *Parochial and plain sermons*, I, p. 309, traducción del padre Fernando Cavallier, publicada en *Revista Newmaniana*, año IV, n.° 11, mayo de 1994, pág. 14.

85 Paul Johnson, *La historia del cristianismo*, *op. cit.*, pág. 428.

86 Debo estas informaciones y otros datos sobre el Movimiento a la doctora Inés de Cassagne, a quien agradezco su generosa colaboración.

87 Paul Johnson, *op. cit.*, págs. 430, 431 y 432.

88 Gilbert K. Chesterton, *El pozo y los charcos*, Buenos Aires, Ágape, 2006, pág. 44.

89 Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Buenos Aires, EMECÉ, s/f., cap. XXX, pág. 267, nota 20, pág. 706.

90 Fritz Valjavec, *Historia de la Ilustración en Occidente*, Madrid, Rialp, 1964, pág. 151. (Aclaro que cuando se refiere a la ortodoxia y el método escolástico se está refiriendo al modo de razonar propio de la primera generación del protestantismo).

91 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, libro I, n. 10. Cit. por Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel,* Lovaina-París, Desclée, 1953, pág. 2, n.° 1. (Hay una mala e incompleta edición argentina del *Anticristo* por Internacional Editora, 1961).

92 Erich Kahler, *Historia universal del hombre*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 4.ª edición, 1965, págs. 406-407.

93 F. Valjavec, *Historia de la Ilustración en Occidente, op. cit.*, pág. 157.

94 Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Pegaso, 1988, pág. 214.

95 F. Valjavec, *op. cit.*, pág. 164.

96 Sobre esto ver José Enrique Miguens, *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia en Aristóteles*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001. «Retorno de la política moderna al atomismo y el mecanicismo», págs. 39-41.

97 G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, París, Vrin, 1929, págs. 22-23. (Entre paréntesis, me pertenece).

98 Ibíd., págs. 27 y 58. (Subrayado en el original).

99 Erich Kahler, *op. cit.*, págs. 406 y 407. (Entre paréntesis me pertenece).

100 La posición contraria está expuesta y bien fundada por el teólogo Josef Pieper en *La fin des temps*, París, Desclée, 1953, págs. 134-138.

101 Ibíd., pág. 418.

102 Las citas y las alusiones de Kant a su obra en su correspondencia figuran en Joseph Maréchal, S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, París, Desclée, 1947, vol. IV, págs. 227-233.

103 Los textos entrecomillados son transcripciones textuales del *Opus Postumum*, incluidos en Maréchal, *op. cit.*, págs. 294-295. Debo aclarar que la posición de Maréchal, en general, es más benevolente que la mía.

104 Textos transcriptos por Maréchal, pág. 296.

105 Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, París, Delagrave, 1951, 2.ª sección, pág. 120.

106 Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969. Prólogo de Kant a la primera edición, pág. 19.

107 Los datos y las citas son de la bien informada «Introducción» del profesor Victor Delbos a la edición francesa de los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, págs. 11-13.

108 Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *op. cit*., págs. 109-110.

109 Ibíd., pág. 117.

110 Ibíd., pág. 100.

111 Étienne Gilson, *God and philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1941, pág. 114.

112 Empleo esta grafía porque el apellido es de origen galaico-portugués y su padre firmaba sus documentos en Ámsterdam como Miguel d'Espinosa. Además así lo escribe el erudito don Marcelino Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 5, libro V, cap. II. Es hora de reivindicar nuestro idioma.

113 El comentario figura en el excelente libro de Hugh Honour, *Romanticism*, Nueva York, Harper and Row, 1979, pág. 277.

114 Ibíd., pág. 279.

115 Transcripto de la *Crítica de la razón pura*, por Honour, *op. cit.*, pág. 281.

116 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *Revista Realidad*, Buenos Aires, vol. tercero, n.° 9, mayo-junio de 1948, pág. 354. (Cursiva en el original).

117 Georges Gusdorf, *Le Romantisme,* París, Payot, 3.ª edición, 1993, t. I, págs. 542-543.

118 Transcipto por Pierre Aubenque en «La cuestión de la ontoteología en Aristóteles y Hegel», en *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, París, Presses Universitaires, 1991, pág. 260, nota 2.

119 Ibíd., pág. 548.

120 Gusdorf, *op. cit.*, pág. 498.

121 John Gray, *Black Mass: Apocalyptic religion and the death of utopia*, Londres, Penguin Books, 2008, Epígrafe y pág. 1.

122 Ibíd., t. I, pág. 543.

123 Datos extraídos del ya citado *Le Romantisme*, t. I, parte II, cap. 4. «Spinoza», págs. 592-623.

124 Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, t. III, págs. 285 y 305.

125 David Rapport Lachterman, *The ethics of geometry: A genealogy of modernity*, Nueva York, Routledge, 1989, Prefacio, pág. IX.

126 Para la documentación que avala este calificativo puede verse: José Enrique Miguens. *La Otra Versión: mitos, magia e ilusión revolucionaria,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1978, parte III, cap. 4 «La revolución alienada», b) Hegel como ilusionista, págs. 145-153.

127 G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, París, Aubier, s/f. t. I, «La Logique Objective» *Préface a la première édition*, pág. 5-10.

128 León Dujovne, *Spinoza: Su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Facultad de Filosofia y Letras, 1941, t. I, pág. 167 y ss.

129 El texto íntegro figura en Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Victoriano Suárez, 1928, t. V, págs. 299-363.

130 Transcripto por Dujovne, *op. cit.*, t. I, pág. 110.

131 *The ethics of geometry*, *op. cit.*, pág. 203. Las citas de Kant y de Maimon son de pág. IX.

132 Carlos Morales, *Baruch Spinoza: Tratado teológico-político*, Madrid, Magisterio Español, 1878, págs. 1-14, y León Dujovne, *op. cit.*, t. I, cap. XII.

133 Baruj de Spinoza, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, págs. 29 y 217.

134 *Tratado*, *op. cit.*, pág. 76. De aquí en adelante la paginación de las citas irá entre paréntesis.

135 Trata bien este asunto Carlos Morales, *op. cit.*, págs. 99-100.

136 Carlos Morales, *op. cit.*, pág. 143 y nota 61.

137 Giuseppe Ricciotti, *Historia de Israel*, Barcelona, Miracle, 3.ª edición, 1937. Traducción de Xavier Zubiri, t. I, págs. 191-193. Publicado con todas las licencias eclesiásticas y con la aprobación del Instituto Bíblico Pontificio de Roma.

138 Julio Navarro Monzó, *La actualidad filosófica de Jacob Böhme*, Montevideo-Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1931, cap. F. «Böhme y Espinosa», págs. 111-112.

139 G. Gusdorf, *Le Romantisme*, *op. cit.*, pág. 171.

140 Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética.* Citada por Bernardino Orío de Miguel, «Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico», en Ezequiel de Olaso (comp.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, *op. cit.*, pág. 193. Ver también de Yates, *La filosofía oculta en*

la época isabelina, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Primera Parte, caps. V y VII.

141 Trato más detenidamente esta posición de Weber con las citas correspondientes en mi Epílogo, en Roberto Bosca y J. E. Miguens, *Política y religión*, Buenos Aires, Lumiére, 2007, págs. 338-341 y nota 14.

142 Novalis, *Himnos a la noche – Cantos espirituales. La Cristiandad o Europa*, Córdoba, Editorial Assandri, 1965. Las citas son respectivamente de págs. 138, 139 y 137.

143 Gusdorf, *op. cit.*, pág. 618.

144 León Dujovne, *op. cit.*, t. III, pág. 56.

145 Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires, P 107, pág. 52.

146 Ibíd., págs. 67-72.

147 Ibíd., págs. 60-61.

148 Frances A. Yates, *El iluminismo rosacruz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, págs. 125-186.

149 Citado por Ignacio Andereggen, *Hegel y el catolicismo*, Buenos Aires, Eds. de la Universidad Católica, pág. 194.

150 «Esplendor y decadencia del pensamiento orgánicista hermético-kabalístico», en Ezequiel de Olaso, *Del Renacimiento a la Ilustración, op. cit.*, pág. 194.

151 Transcripto en Julio Meinvielle, *De la cábala al progresismo,* Salta, Editorial Calchaquí, 1970, pág. 110, aunque aclarando en nota 96 que «no abre un juicio de valor» sobre estas afirmaciones.

152 Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, París, Gallimard, 1986, págs. 77 y 109.

153 Moshe Idel, *Cábala hebrea y cábala cristiana*, Buenos Aires, Lilmud, 2010, págs. 50 y 49.

154 *Op. cit.*, pág. 20. Transcripto en el Prólogo de Daniel Colodenco.

155 Daniel Lawrence O'Keefe, *Stolen Lightning: The social theory of magic*, Nueva York, Continuum, 1982, pág. 14.

156 Robert Amadou, «Postface», en Kurt Seligmann, *Le miroir de la magie*, París, Fresquelle, 1956, págs. 383-384 y 387.

157 Julius Evola, *La tradición hermética*, Barcelona, Martínez Roca, s/f, pág. 26. (Subrayado en el original).

158 J. E. Miguens, *La otra versión: mitos, magia e ilusión revolucionaria,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1978, parte III, cap. 2 «Política mágica y política de Eros», págs. 111-127. La cita es de pág. 118.

159 Dujovne, *op. cit.*, t. II, pág. 136 y pág. 144.

160 F. Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina*, *op. cit.*, págs. 288-289.

161 Dujovne, *op. cit.*, pág. 47.

162 Joshua Trachtenberg, *El diablo y los judíos*, Buenos Aires, Paidós (edición supervisada por el rabino Marshall T. Meier), págs. 114-115.

163 David Ruderman, *Kabbalah, magic and science: The cultural universe of a sixteenth-century jew*, Harvard University Press, 1988.

164 Henri Serouya, *La Kabbale*, París, Grasset, 1947, 10.ª edición, parte V, cap. XXII, págs. 373-398.

165 G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, París, Payot, 1946, cap. I, págs. 34-50. La cita es de pág. 50.

166 Ídem, cap. IV, págs. 162-171. La cita es de pág. 168.

167 Gershom Scholem, *Desarrollo histórico e ideas esenciales de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994, pág. 223.

168 Abraham Skorka, *¿Hacia una mañana sin fe?*, Buenos Aires, Longseller, 2010.

169 Michael D. Swartz, *Scholastic Magic*, Princeton University Press, 1996, parte III, cap. 8, págs. 209 y ss.

170 Auguste Viatte, *Les sources occultes du Romantisme*, París, Champion, 1979, vol. II, Annexe 1, pág. 278.

171 Transcripto por Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes, op. cit.*, pág. 181.

172 Hegel, *Escritos de juventud*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978, págs. 60-62.

173 Hegel, *Foi et Savoir*, París, Vrin, 1952, pág. 298.

174 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* París, Aubier, s/f, t. II, pág. 93. «La *Aufklärung* o iluminismo».

175 Ídem., pág. 98.

176 Ídem., págs. 98-99.

177 Jean Chevalier (director), *Dictionnaire des symboles,* París, Seghers, 1974, vol. III, págs. 184, 187.

178 Ver Goethe, *Le serpent vert*, con comentarios del ocultista Rudolf Steiner, París, Mermod, 1947. También el libro de Rudolf Steiner, *L'Esprit de Goethe: d'après* Faust *et le conte* Le serpent vert, París, Presses Universitaires, 1926.

179 Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion,* París, Vrin, 1975, III.ª parte, cap. IV, pág. 166, y V, pág. 189.

180 F. W. Schelling, *Les âges du monde: suivis de Les divinités de Samothrace*, París, Aubier, 1949, pág. 221.

181 Novalis, *Himnos a la noche – Cantos espirituales*, Córdoba, Assandri, 1965, pág. 23.

182 Hegel, *La Vie de Jésus*, París, Gambier, 1928. Introducción de D. D. Rosca, pág. 12.

183 J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, Felix Meister, vol. I, pág. 18.

184 Ver José Enrique Miguens, «Aspectos mágicos del terrorismo político», Revista *Diógenes* del Consejo Internacional de Filosofía y las Ciencias Humanas de la Unesco, n.° 126, abril-julio, 1984, y «Consideraciones sobre las relaciones entre magia y violencia política», en *Escritos de Filosofía* de la Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, año V, enero-julio de 1982.

185 A. Koyré, «Hegel à Jena», *Revue Philosophique*, 1934, IX-X, pág. 274. Amplío el asunto en J. E. Miguens, *La Otra Versión. Mitos, magia e ilusión revolucionaria,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1978, parte III, cap. 4. «La revolución alienada», b) Hegel como ilusionista, págs. 145-162.

186 Jacques D'Hondt, *Hegel secreto*, Buenos Aires, Corregidor, 1976, pág. 309.

187 Sigo la exposición y la interpretación que hace del documento el gran politólogo alemán Eric Voegelin en su colaboración titulada sugestivamente «*On Hegel. A study in sorcery*», incluida en *The study of time (International Society for the Study of Time).* Editado por J. T. F. Haber y G. Müller, Berlín, Springer Verlag, 1972.

188 Hegel, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, t. II, pág. 339 y t. III, pág. 9.

189 Transcripto en Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, París, Desclée, 1953, págs. 48-49.

190 Transcripto en Eric Voegelin, *op. cit.*, pág. 419.

191 Ídem., pág. 419. La última frase es cita textual del documento de Hegel que usa la figura en varios otros lados. Hay un esbozo de esta situación en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu* (t. I, pág. 12 de la edición francesa).

192 Harvey Cox, *The Feast of Fools: A theological essay on festivity and fantasy*, Nueva York, Harper and Row, 1969, cap. 2. «Festivity and the Death of God».

193 Transcripto por Eric Voegelin, *op. cit.*, pág. 430.

194 Ibídem.

195 G. W. F. Hegel, *Science de la logique,* t. I. *La logique objective,* París, Aubier, s/f, pág. 35.

196 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París. Gallimard, 1947, 7.ª conferencia. «Nota sobre la eternidad, el tiempo y el concepto», pág. 354.

197 Voegelin, *On Hegel. A study on sorcery*, *op. cit*., pág. 451.

198 Transcripto por Henri de Lubac, *La postérité spirituellle de Joachim de Flore*, París, Lethielleux, 1978, t. I, pág. 374.

199 Ignacio Andereggen, *Hegel y el catolicismo*, Buenos Aires, EDUCA, 1995, págs. 22-23 y 56.

200 De Lubac, *op. cit*., págs. 372-373.

201 Transcripto por Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel,* París, Aubier, 1945, pág. 341.

202 J. E. Miguens, *La Otra Versión: mitos, magia e ilusión revolucionaria*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1978, Parte Primera.

203 La versión es de Raimon Pannikar en *Iconos del misterio: La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 3.ª edición, 1998, págs. 140-141. Las tradiciones judía y cristiana están bien reseñadas en el libro del teólogo protestante Edward Langton, *La démonologie: Étude de la doctrine juive et chrétienne,* París, Payot, 1951, a la que sigo.

204 Con todas las salvedades y precisiones que exige tamaña empresa y que consigné en las primeras páginas de mi libro *La Otra Versión* (*op. cit.*, Primera Parte), traté de reconstituir durante cinco años de investigación, la lógica del mensaje de la tradición esotérica, con una abundante información que avala mis afirmaciones y que recomiendo leer.

205 Hegel, *Philosophie de la religion*, t. III. 1. *op. cit.*, págs. 173-174.

206 Ídem, págs. 153, 158 y 157.

207 Ídem, pág. 165.

208 Ídem, págs. 157-158.

209 Hegel, *Las pruebas de la presencia de Dios (Dasein Gottes)*, México, Almada, 1955, cap. XVI, págs. 193-209. Hegel sostuvo que el Bahgadav Gita «confronta al lector con la obscuridad, el absurdo, a costumbres bárbaras y a una moral corrompida», tiene «un contenido ante el cual no experimentamos ningún respeto, ni moral ni religioso». Lo que Hegel llama el Yoga «se cumple en la estupidez y la parálisis de la potencia espiritual». «Hegel», artículos publicados en el *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1827, números 7 y 8, transcriptos en M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, París, Vrin, 1979. Las citas son de

págs. 148, 152 y 163. Contiene también una refutación del panteísmo en general, en págs. 194-200.

210 William Blake, «The marriage of Heaven and Earth», pág. 44, y «Jerusalem», pág. 224, en *Poems and Prophecies*, Londres, Dent and Sons, 1950.

211 Robert Muchembled, *Une histoire du diable*, París, Du Seuil, 2000, pág. 248, y cap. VI, «Le démon interieur. XIX.e-XX.e siècle», págs. 249-298.

212 Esta interpretación que hago es avalada por los principales ocultistas modernos. Véase Miguens, *La Otra Versión, op. cit*., parte I, cap. 6. «Venganza, liberación y restablecimiento de la justicia», y cap. 7, «Desalojo y suplantación del dios injusto».

213 Reverendo Bernard M. G. Reardon. *Hegel's philosophy of religion*, Harper & Row, 1977, cap. 6. «Some problems of Interpretation», págs. 100-122 y notas 6, 7, 8 y 31.

214 El tema está tratado reiteradamente, por ser notas de clase, en sus *Lecciones de filosofía de la religión*, parte II, cap. 1 (32 págs.) y parte III. B. tercera sección (7 págs.). Para evitar la acumulación de notas de pie de página, cuando transcribo un texto le agrego la página de la edición francesa de Vrin, ya citada.

215 Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, pág. 15.

216 Transcripto por Henri Brunschwig, *La crise de l'État prusien à la fin du xviii* eme *siècle et la genèse de la mentalité romantique,* París, Presses Universitaires, 1947, pág. 212.

217 A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, París, Aubier, 1951, t. II, pág. 6.

218 Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel, op. cit.*, t. I, pág. 122.

219 Transcripta con comentarios por el prestigioso ocultista Rudolf Steiner en *L'esprit de Goethe d'après* Faust *et le conte du* Serpent Vert, París, Ed. Alice Sauerwein, Presses Universitaires, 1926, pág. 12.

220 Aquí empleo la bella traducción en verso de Augusto Bunge en la edición del *Fausto* del Instituto de Literatura de la Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En las demás citas empleo la edición de la *Obras Completas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1949. Las citas entre paréntesis de la *Fenomenología* corresponden a la edición francesa de Jean Hyppolite, *op. cit*.

221 José Enrique Miguens, «Nacimiento y ocaso del laicismo político», en Bosca y Miguens, *Política y religión: Historia de una incomprensión mutua*, Buenos Aires, Lumiere, 2007, pág. 20.

222 Maximilien de Meck, *Ésotérisme et survie. Études d'un mystique moderne*, París, Drouin, s/f, págs. 105-106.

223 Abbé André Léonard, «Hegel et le droit de l'Absolu dans la penseé de Claude Bruaire», en *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, París, Presses Universitaires, 1991, pág. 402.

224 *Phénoménologie, op. cit.*, t. II, págs. 287-286.

225 En *La question de Dieu*, *op. cit.*, pág. 333.

226 Trato detenidamente este asunto en mi libro *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles, op. cit.*, anexo I, págs. 468-477.

227 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tercera sección de la Filosofía del Espíritu. B. La religión revelada, pág. 564.

228 *Phénoménologie*, *op. cit.*, t. II, pág. 267. (Entre paréntesis me pertenece).

229 Ídem., t. I, Prefacio, págs. 21-22 y nota 42.

230 *Phénoménologie, op. cit.*, t. II, pág. 263. Ver el interesante comentatio de Leo Lugarini, «Niveaux de la compréhension hégélienne de Dieu», en *La pensée de Dieu selon Aristote et Hegel, op. cit.*, págs. 329-334.

231 Ídem., t. II, pág. 268.

232 Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel: Système et structures théologiques,* París, Du Cerf, 2006, pág. 51.

233 Jacques D'Hondt, *Hegel: Biographie,* París, Calmann-Lévy, 1998, pág. 242.

234 Ídem, pág. 309.

235 J. L. Vieillard-Baron, *op.cit.*, págs. 129-152.

236 Las citas entre paréntesis corresponden al t. II de la edición francesa de la *Ciencia de la lógica, op. cit*.

237 Edward Leach, *Custom, law and terrorist violence*, Edimburg Univ. Press, 1977, pág. 22. (Subrayado en el original). Pueden verse mis trabajos: «El discurso mágico del terrorismo político», en Revista *Diógenes* del Consejo Internacional de la Filosofía y las Ciencias Humanas de la Unesco, n.° 126-1984; «Consideraciones sobre la relación entre la magia y la violencia política», en *Escritos de filosofía* de la Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, año V, enero-junio de 1982, y «América Latina: magia, clericalismo, liberación», en Revista *Criterio*, año LII, n.° 1813, junio de 1979.

238 Oswyn Murray, «Cities of Reason», en Oswyn Murray and Simon Price (eds.), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Oxford, Clarendon Press, 1991, págs. 21-22. (Entre paréntesis me pertenece).

239 Trato extensamente este asunto fundamental en mi libro *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, *op. cit.*, parte II, cap. 3, «Comunidad y comunidad política», y parte III, cap. 2, «Requisitos para alcanzar la finalidad de la polis». Lo amplío en «La justicia política de Aristóteles como justicia democrática», Revista *Sapientia* de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, vol. IV, fasc. 297/2000, pág. 271.

240 Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Riviere, 1948. La primera cita es de pág. 68, la segunda de pág. 70.

241 J. E. Miguens, «Consideraciones sobre la relación entre la magia y la violencia política», en *Escritos de filosofía,* Academia Nacional de Ciencias de la Argentina, año V, enero-junio de 1982, págs. 87-88. También «El discurso mágico del terrorismo político», Revista *Diógenes* del Instituto Internacional de Filosofía de la Unesco, n.° 126.

242 Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Madrid, RIALP, 2007, págs. 189, 190 y 200.

243 Karl Marx, *Misère de la philossophie,* París, Giard, 1908, pág. 249.

244 Slabuy/Grossmann, *Wörterbuch. Lump-Lumpen.*

245 Me apoyo en la excelente recensión de John Macquarrie, *El pensamienato religioso en el siglo XX,* Barcelona, Herder, 1975, cap. II, «El idealismo absoluto».

246 Gustav A. Wetter, S. J, *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi Editore, 1948, pág. 46.

247 José Enrique Miguens, *Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática*, Buenos Aires, EMECÉ, 1994, parte I, cap. 3, «La visión del bien y de lo bueno para la sociedad corresponde a los iluminados y no al vulgo», pág. 63. De aquí en adelante las citas entre paréntesis corresponden a la paginación de este libro.

248 J. E. Miguens, *La Otra Versión*, *op. cit*., pág. 149.

249 Herbert Marcuse, *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*, Nueva York, The Humanities Press, 2.ª edición, 1954, págs. 19 y 18.

250 Herbert Marcuse, *One dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon Press, 1966, cap. 5. La cita es de pág. 132.

251 Recomiendo consultar mi libro *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, *op. cit.*, donde trato extensa y detenidamente este fundamental dilema, especialmente en las partes I, VII y IX y en el anexo I. La cita es de pág. 331.

252 Hegel, *Philosophie de la religion*, (traducción de A. Vera), París, Garnier, 1876, t. I, págs. 147 y 159-163.

253 José Enrique Miguens, *La Otra Versión*, *op. cit.*, págs. 153-162, donde trato extensamente el asunto. Cita de pág. 154.

254 J. E. Miguens, *Democracia práctica: para una ciudadanía con sentido común*, Buenos Aires, EMECÉ, 2004, especialmente: «Introducción», parte I, cap. 1, «Hacia una política con sentido común», y cap. 2, «Teoría y práctica en la política»; y parte VI, cap. 2, «Política democrática práctica con sentido común».

255 *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, pág. 58.

256 Ernesto Grassi, *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, págs. 17, 37 y 43.

257 J. E. Miguens, *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia en Aristóteles*, *op. cit.*, pág. 198. Ver también anexo II, «El todo y las partes en la comunidad política».

258 Juan Bautista Vico, *Sabiduría primitiva de los italianos*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1939, pág. 437.

259 Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, París, Presses Universitaires (Colección Que sais-je?), pág. 3.

260 Bernhart Giese (Universidad de Constanza, Alemania), «Implantación de la trascendencia en la política: Soberanía, desviación y el vacío de sentido», en *Sociological Theory*, vol. 23, n.° 3, septiembre de 2005, pág. 281. (Entre paréntesis me pertenece).

261 Puede verse sobre este asunto, del mismo autor, *Science, politique et gnose*, París, Bayard, 2004; *The new science of politics*, Chicago University Press, 1952; *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión,* Madrid, RIALP, 1966, y también Stephen McKnight, «Voegelin's science of history and politics», en Ellis Sandoz (ed.), *Voegelin's significance for the modern mind*, Louisiana State University Press, 1991, págs. 49-60.

262 Eric Voegelin, *Los movimienos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, *op. cit.*, págs. 27, 28 y 33.

263 Hannah Arendt, *The human condition,* The University of Chicago Press, 1958, pág. 283. Véase también en *Between past and future*, Penguin Books, 1998, «The crisis in culture», pág. 223.

264 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 567. (Las citas siguientes entre paréntesis corresponden a esta obra).

265 *Science, politique et gnose*, *op. cit.*, págs. 33-64.

266 Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, págs. 334, 335 y 337.

267 J. E. Miguens, «Enseñanzas políticas de la caída del Muro de Berlín», en Revista *Criterio*, Buenos Aires, n.° 2356, enero-febrero de 2010, pág. 15.

268 Todas las citas entre paréntesis que siguen corresponden a *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 3.ª edición, 2010.

269 Ver sobre esto mi libro *Democracia práctica*, *op. cit.*, tercera parte, Política en acción, cap. 3, «¿Cómo nació el comunitarismo democrático?».

270 Kenneth E. Boulding, *El impacto de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Paidós, 1974, pág. 14.

271 José Enrique Miguens, *El conocimiento de lo social y otros ensayos*, Buenos Aires, Perrot, 1953, pág. 17.

272 Hans-Georg Gadamer, *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1986, págs. 11 y 89. Trato el asunto en mi *Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática*, págs. 66-67.

273 Sheldon Wolin, *Politics and vision*, Boston, 1960, pág. 57.

274 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, Presses Universitaires, 1962, págs. 276 y 275.

275 Trato extensamente el auténtico sentido de todos estos términos tan malinterpretados por los filósofos en mi *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, parte II, capítulos 2, 3 y 4. Lo que sigue está documentado y razonado en el resto del libro. La relación entre las partes y el todo figura en el anexo II: «El todo y las partes en la comunidad política».

276 Me estoy refiriendo a los movimientos políticos que aparecieron en Occidente en la era histórica que se inicia en 1789 con la toma de la Bastilla y comienza su declinación doscientos años después con la caída del Muro de Berlín en 1989.

277 Como comenté anteriormente, el Partido Comunista Italiano, el más inteligente y actualizado de Europa, recientemente dio por terminada la experiencia comunista y decidió disolverse y crear un nuevo Partido Democrático de Izquierda, más próximo a la socialdemocracia.

278 Jürgen Habermas, *Theory and practice*, Boston, Beacon Press, 1974, págs. 254-255.

279 E. I. Watkin, *The balance of truth*, Londres, Hollis & Carter, 1943. La cita es de pág. 26.

280 Hans Urs von Balthazar, *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1955.

281 Bent Flyvbjerg, *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can suceed again*, Cambridge University Press, 2001.

282 John Rex, *Key problems of sociological theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 3.ª edición, págs. 96, 98 y 70.

283 Joseph E. Stiglitz, *Le triomphe de la cupidité*, París, Les liens qui libèrent, 2010, pág. 15.

284 Inmanuel Kant, *La philosophie de l'histoire*, «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières»?, París, Aubier, 1947. Las citas son respectivamente de págs. 83, 86 y 87.

285 G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, págs. 294 y 224.

286 Jürgen Habermas, *Theory and practice*, Boston, Beacon Press, 1974, págs. 254-255.

287 Richard J. Bernstein, *The restructuring of social and political theory*, University of Pennsylvania Press, 6.ª edición, 1995, pág. 176.

288 Philibert Secretan, «Éléments pour une théorie de la modernité», en Revista *Diógenes* del Consejo Internacional de la Filosofía y las Ciencias Humanas de la Unesco, París, Gallimard, n.° 126, 1984, pág. 96. Una divulgación popular de esto es el difundido libro de Louis Pauwels y Jacques Bergier, *El retorno de los brujos*, cuyo subtítulo lo dice todo: «Introducción al realismo fantástico», junto con su elogio de la alquimia.

289 Mariano Fazio, «Un intento de superación del laicismo y del clericalismo», en R. Bosca y J. E. Miguens, *Religión y política: historia de una incomprensión mutua*, Buenos Aires, Lumiere, 2007, págs. 137 y 138.

290 Maurice Blondel, *Pages religieuses*, París, Aubier, 1942, Chapitre Premier, II y III.

291 Las citas son de Peter Berger, *Facing up to Modernity*, Nueva York, Basic Books, 1977, págs. 208, 209 y 210. (Entre paréntesis en el original).

292 Trato extensa y detalladamente este asunto del orden sagrado y la indebida inclusión de este en la política en mi trabajo «Consideraciones sobre la relación entre la magia y la violencia política», en *Escritos de filosofía,* de la Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, año V, enero-julio de 1982, págs. 71-90. Por razones de espacio transcribiré aquí solamente algunas conclusiones, pero remito al artículo para la fundamentación de estas. (De aquí en adelante las citas de este trabajo van entre paréntesis).

293 Clifford Geertz, «La religión como sistema cultural», en *A interpretaçao das culturas*, Río de Janeiro, Zohar, 1978.

294 J. E. Miguens, «El discurso mágico del terrorismo político», Revista *Diógenes* del Consejo Internacional de la Filosofía y de las Ciencias Sociales, n.° 126, verano de 1981, págs. 103 a 120.

295 Centro de Estudios e Investigaciónnes Interdisciplinarias en Teología de Estrasburgo, *Le point théologique*, París, Beauchesne, 1974, pág. 13.

296 Pierre Bourdieu, *The logic of practice*, California, Stanford University Press, 1995, nota 6 al Libro I, Crítica de la razón teórica, pág. 188.

297 Alfred Schütz, «The problem of rationality in the social world», en *Collected Papers. II. Studies in social theory*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, pág. 71.

298 «The well informed citizen», *op. cit.*, pág. 134.

299 J. E. Miguens, «El *Logos* democrático de Aristóteles», en Revista *Aquinas*, Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Lateranense, XLIII, n. ° 1, 2000. También en *Democracia Práctica*, *op. cit.*, págs. 25-26.

300 Arnold Toynbee, *A história e a religião*, parte I, cap. 8, «O desvio das religioes superiores da sua missao espiritual para obras profanas», Río de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961, pág. 166.

301 Joseph Folliet, «La significación sociológica del ocultismo», en Revista *Criterio*, n.° 1154, 8 de noviembre de 1958. Véase también «Las desviaciones de lo religioso», n.° 1325, 9 de noviembre de 1961.

302 Michael Burleigh, *Causas sagradas: Religión y política en Europa*, Madrid, Taurus, 2006, pág. 18.

303 Xavier Tilliette, «Faut-il laissez le sacré aux ethnologes», en Revista *Corps écrit*, *2,* Champ du sacré, París, Presses Universitaires de France, 1983. Las citas son de págs. 111-113 y 119-120.

304 William J. Abraham, «Oh God, Poor God: The state of contemporary Theology», en *The American Scholar*. Las citas son respectivamente de págs. 558, 559 y 562.

305 Franck Damour, «Radical Orthodoxy. *Ou le retour du théologique?*», en Revista *Communio*, año 16, n.° 1, otoño de 2009, págs. 104-105. Las demás citas entre paréntesis.

306 Ver J. E. Miguens, «Nacimiento y ocaso del laicismo político», en Bosca y Miguens, *Política y religión: historia de una incomprensión mutua*, Buenos Aires, Lumiere, 2007. Sobre el humanismo mágico y el humanismo religioso contrapuestos en los filósofos políticos del Renacimiento, véanse págs. 20-27. Sobre la distinción entre las dos esferas: la sagrada y la secular, págs. 44-52.

307 Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Jesús de Nazareth*, Buenos Aires, Planeta, 1.ª edición, 2007, págs. 67-71.

308 Trato extensa y documentadamente este proceso histórico en *Democracia práctica: para una ciudadanía con sentido común*, *op. cit.*, quinta Parte, «La política del capitalismo», cap. 1, «El avance histórico de los capitalistas hacia el poder político y social» y «La unión indisoluble entre el capitalismo y el liberalismo». La cita es de pág. 195.

309 Joseph Ratzinger, *Iglesia y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1992, págs. 56-67. La cita anterior es de pág. 59.

310 Michael Burleigh, *Causas sagradas*, *op. cit.*, págs. 245-254.

311 Carl Schmitt, *The concept of the political*, The University of Chicago Press, 2007, págs. 62-63.

312 Juan José Tamayo-Acosta, *La teología de la liberación*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1991, pág. 57.

313 Gerhard Lenski, *The religious factor: A sociologist's inquiry*, Nueva York, Doubleday & Co., 1963. (Citas entre paréntesis.)

314 Étienne De Greeff, «L'enfer dans la condition humaine», en *Magie des extrêmes*, París, Desclée de Brouwer, 1952. Las citas son de págs. 26, 27 y 45.

315 Guy Labouérie, *Dieu de violence ou Dieu de tendresse?*, París, Editions du Cerf, 1982, págs. 98-99.

316 René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, París, Grasset, 1999, págs. 65-67.

317 Thomas Merton, *The nonviolent alternative*, Nueva York, Farrar, 1980, pág. 74.

318 Trato exhaustivamente todo este asunto en mi *Democracia práctica: para una ciudadanía con sentido común*, *op. cit.*, a la cual me remito.

ÍNDICE

Portadilla 1
Créditos 2
Índice 3
Dedicatoria 7
La inhumanidad contemporánea(a modo de prólogo) 8
José Enrique Miguens, un pensador argentino 33
MODERNISMO Y SATANISMO EN LA POLÍTICA ACTUAL 43
- Introducción El modernismo como cultura 44
- PRIMERA SECCIÓN Inicio del proceso y su difusión en la cultura de Occidente 47
  - PARTE I Origen y configuración de la cultura modernista 48
    - Capítulo 1 El Renacimiento o la suplantación de la moral por la magia en la política 49
    - Capítulo 2 El aporte del pensamiento bizantino y el planteamiento de la contienda anticristiana 63
    - Capítulo 3 La vocación política del platonismo 76
    - Capítulo 4 El legado político bizantino 81
    - Capítulo 5 Deslumbramiento y expansión humana en el Renacimiento 86
    - Capítulo 6 Diferencias culturales entre la Grecia clásica y el helenismo 92
  - PARTE II Irrupción del modernismo en el 103

catolicismo, el anglicanismo y el protestantismo germánico
Introducción 104
Capítulo 1 La crisis modernista dentro del catolicismo 108
Capítulo 2 El impacto del modernismo en la Iglesia de Inglaterra 114
Capítulo 3 Las razones de la diferente reacción ante el modernismo 123
Capítulo 4 Las brechas que abrió el modernismo en el protestantismo germánico 127
Capítulo 5 El modernismo religioso hasta Kant 132
SEGUNDA SECCIÓN Configuración teo-filosófica del modernismo romántico en la política 141
PARTE III Espinosa: del vaciamiento racional de la teología a la teosofía antropo-cósmica. Ingreso en el esoterismo 142
Introducción 143
Capítulo 1 El método 152
Capítulo 2 La demolición de la Revelación en la Ley y los Profetas 156
Capítulo 3 El salto del mecanicismo al organicismo iniciático 167
PARTE IV Falsa identificación de la Kabbalah judía con la teosofía mágica del ocultismo 174
La confusión entre la filosofía... 175
TERCERA SECCIÓN El Reino del Espíritudel Mundo y el derrumbe de laconstrucción política modernista 195
PARTE V La irrupción del satanismo 196
Capítulo 1 Hegel y el modernismo romántico 197

Capítulo 2 La construcción de un nuevo dios y de una nueva religión 204
Capítulo 3 El Espíritu del Mundo absolutizado como dios 212
Capítulo 4 La otra versión del pecado original y la complicidad de Hegel con el demonio 221
Capítulo 5 Traspaso de la Gran Obra iniciática a la filosofía 231
PARTE VI Consecuencias políticas: pérdida del sentido común y del contacto con la realidad 233
Introducción 234
Capítulo 1 El engañoso Espíritu Absoluto y su falsa encarnación 235
Capítulo 2 Ontología social resultante del hegelianismo y la regresión de la política modernista 244
Capítulo 3 Negación de la realidad e imposición de mundos imaginarios como modos de dominación 256
Capítulo 4 Denigración del sentido común y la oposición del humanismo democrático 265
Capítulo 5 La versión modernista de la verdad lleva a la pérdida del sentido del mundo y al sometimiento de los pueblos a una falsa realidad 271
Capítulo 6 La «verdad orgánica» y sus «intelectuales orgánicos» 278
PARTE VII Diferencias básicas entre las dos posiciones: autoritarismo o democracia 293
Capítulo 1 El orden social y divergentes modos de participación de las personas en este 294
Capítulo 2 El reino de la mentira y de la soberbiadominado por el Espíritu Absoluto 301

Capítulo 3 La verdad de lo social como justicia y amor al objeto de conocimiento 305
Capítulo 4 ¿Tomar en cuenta el orden real de las cosas para reformarlas es ser conservador? 313
PARTE VIII Los coletazos del modernismo: sacralización de la política y mundanización de las religiones 323
Capítulo 1 El secularismo laicista provoca la indebida sacralización de lo político 324
Capítulo 2 Características de las políticas sacralizadas 330
Capítulo 3 La sacralización de lo político provoca la mundanización de las religiones 339
Capítulo 4 Tentativas de desmundanización de la religión en la Iglesia católica actual 345
PARTE IX El reino del odio, la violencia, la mentira y el miedo. Posibles salidas del encierro 359
Desde que Martin Buber... 360
Notas 373